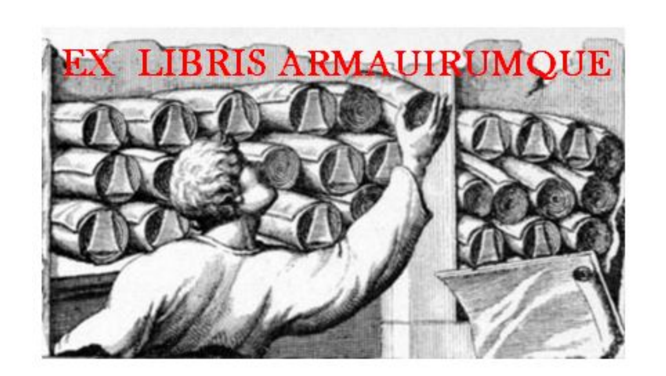
Agustín García Calvo

Lecturas presocráticas



Agustín García Calvo

LECTURAS PRESOCRATICAS





La presente obra ha sido reeditada mediante ayuda
de la Dirección General del Libro y Bibliotecas
del Ministerio de Cultura

Primera edición, 1981
Segunda edición, corregida, octubre de 1992

Impreso y hecho en España
ISBN: 84-85708-12-1
Depósito legal: M. 31.424-1992

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

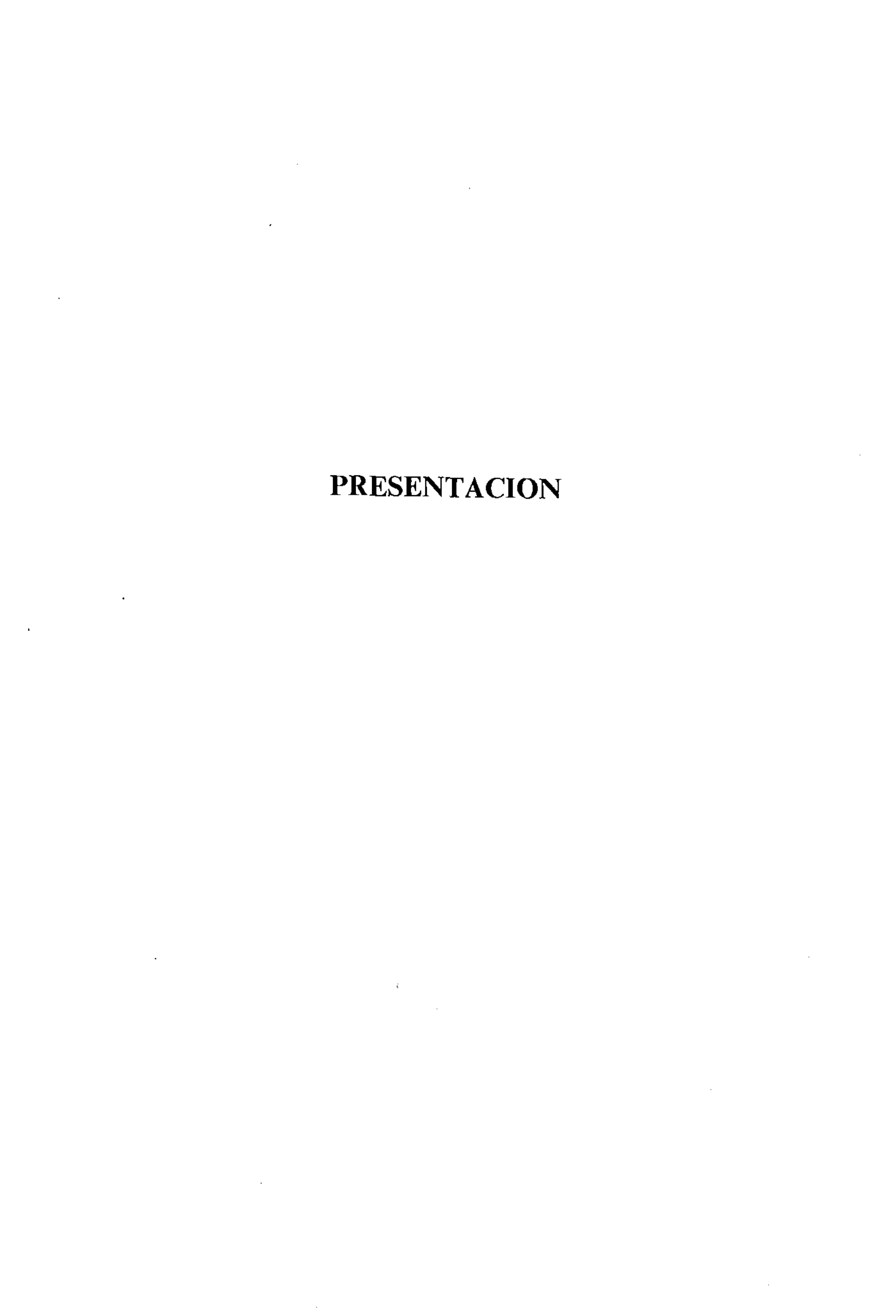
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

LECTURAS PRESOCRATICAS

INDICE

Pág.

TERCERA PARTE



PRESENTACION

I

No podía ser –se ve– que las innumerables lecturas de viva voz de textos presocráticos, y las interpretaciones y discusiones con mudables y constantes amigos que las prolongaban, desde las de Sevilla en su Fábrica de Tabacos hace veinte años, florecidas además en sesiones de análisis de mitos y luego de ejercicios de sofística, pasando por las del Madrid de los años sesentaytantos en su calle del Desengaño, cuando las atenciones policiales no nos invitaban a trasladarlas a parajes más secretos, y por las de París más tarde en aulas prestadas de la Sorbona o de la desoladora Facultad de Ciencias de Jussieu o mayormente en los bajos de 'La Boule d'Or' y en los jardincillos de detrás de Notre Dame, hasta las más recientes en Madrid de nuevo, del 77 al 78 en el café 'Arranz', continuadas los últimos años con discusiones de cuestiones de los márgenes de la lógica en el 'Aurora' y en el 'Manuela', no podía ser –digo– que tantas palabras perdidas por los aires vinieran por arte de birlibirloque a convertirse en un libro hecho y derecho, donde de manera sucinta y congruente se ofrecieran al público los resultados de tantas disquisiciones: y es que aquellas conversaciones habían venido tomando, en su avance y en su retorno, un método y un orden (algo como helicoidal o de rosca de tornillo) que no se dejaba reducir al orden que requiere un libro: el tiempo en el que se hablaba se resistía sordamente en este caso a convertirse en figura de lo que está hablado; y además –más grave todavía– no había resultados que pudieran ponerse por escrito, y había y hay en esa falta de resultados, en la interminabilidad del cálculo

o razonamiento, algo precioso para la vida de la razón que no quería resignarse a quedar sumado y constatado en un escrito; la razón hablada no es la escrita.

Pero siguen llegando las demandas, de parte de amigos y curiosos y también de alguna parte de mí mismo, que, no doliéndose tanto de que las palabras queden escritas como de que vuelen y se pierdan (así el deseo de perderse en el amor lucha constantemente con la voluntad de que dure siempre), me mandaban que pusiera por escrito y publicara interpretaciones y disputas presocráticas, alegando que también los textos de esas lecturas nos habían llegado por la escritura, y que quién sabe si a los escritos que de su lectura se hicieran no les tocaría también un modo semejante de lectura entre algunas otras gentes que hiciera que de lo escrito volara nuevamente la razón a combatir contra la fe y las ideas, que, reinando las mismas siempre, a lo largo del derrumbe de tronos y de dinastías, siguen pidiendo una vez y otra la renovación del mismo ataque al que por boca de Heraclito o de Parménides se lanzaba la razón.

II

La consecuencia de esa contradicción no podía ser otra cosa que esto que presento: no propiamente un libro, sino una colección de escritos recordatorios de aquellas conversaciones, más o menos hilvanados y ordenados (tal vez más de lo que la libertad del pensamiento pediría, aunque menos de lo que haría de esto un tratado habitual sobre presocráticos), que por lo relativamente azaroso de su selección y encuentro tal vez facilite que la lectura no se quede en información sobre unos textos, sino que siga siendo discusión interminable sobre sus cuestiones mismas.

Es de advertir además que ni mucho menos se han reunido en este libro todas las lecturas y disputas que se habían producido a lo largo de aquellas conversaciones y que ahora pudieran parecerme interesantes de recordar: falta ante todo lo tocante a los fragmentos de Heraclito, de los que aquí sólo se hace uso de algunos puntos que para alguno de los razonamien-

tos que se publican parecían indispensables; pero, como hay alguna intención de editar alguna vez todos sus fragmentos en un orden que venga recomendado por la interpretación y el uso que de ellos hemos venido haciendo, quedará para un segundo volumen, si la salud y el deseo siguen, esa parte de las lecturas, junto con algunas otras de fragmentos de Jenófanes y de los sofistas, de los que aquí tampoco aparece más que parcial recordación.

III

Esto que se publica aparece dividido en tres partes.

La primera es una tentativa de redacción escrita que emprendí en París por los años 74 *y* 75, *movido entre otras cosas por las amables solicitudes de doña Soledad Ortega, que quería hacer de ello un libro para la 'Revista de Occidente'; y la parte que llegó a escribirse y se publica ahora está dedicada principalmente a los asuntos de las clases de contradicción, de la contradicción 'UNO/MULTIPLES' y sus relaciones con la identidad y la diferencia a propósito mayormente de los fragmentos literales de Zenón, y de que la negación de 'MULTIPLES' se entienda como 'UNO' a propósito de Meliso y de Platón, y arrancando también de algunos frs. de Meliso, a la incompatibilidad de 'TODO' con 'INFINITO (INDEFINIDO)', con consideraciones de la lógica de la negación, los opuestos y los contrarios y la diferencia de sus relaciones y exclusiones mutuas, pasando de ahí, a través del doble valor de un término como* siempre, *a ver las implicaciones en el asunto de los tiempos verbales, del tiempo del decir y del tiempo en general.*

Debo avisar, sobre esta primera parte, que por los tiempos en que se estaba escribiendo y se interrumpió emprendí un libro De los números, *publicado en* 1976, *y tracé un primer esbozo de la obra* Del lenguaje, *cuyo primer tomo ha aparecido en 'Lucina' a fines de* 1979; *de manera que, si algún lector echa de menos sobre las cuestiones de esta primera parte alguna discusión que las haga más explícitas y claras o bien halla en falta algunos de los razonamientos, tal vez en algunos de los*

capítulos de esos libros pueda encontrar explicadas algunas formulaciones y algunos errores corregidos.

Además, en las conversaciones públicas de estos últimos tres años, hemos tratado entre amigos y curiosos cuestiones que en algún modo prolongaban su tratamiento en las lecturas presocráticas, un curso bajo el título de 'Orden y desorden' (orden de sucesión y orden de estructura, contradicción del desorden perfecto y otros tales que fueron sus derroteros), el curso siguiente bajo el de 'Mundo en que se habla y mundo de que se habla' (de lo que ha quedado bastante en los últimos capítulos del citado Del lenguaje), *el otro sobre 'Tiempo y cantidad' (análisis de la* contradictio in termino *de la idea 'TIEMPO', mejor estudio de las implicaciones de la noción de 'continuidad' o 'infinitud' y sus contrarias), y este último sobre 'Relación' (sorpresas del intento de hallar un oponente dialéctico a la idea misma de 'relación', funciones de la negación respecto a la definición y la identidad, entre otras cosas); de manera que después de todo eso algunas de las formulaciones del escrito que ahí publico podrían hoy antojárseme inevitablemente torpes o parcialmente descarriadas; pero, como no se trata aquí de enseñar nada, sino tal vez de acompañar y animar al que leyere en el razonamiento interminable contra las ideas reinantes, vulgares o científicas, no habrá mayor mal seguramente en dar al público una muestra del estadio al que nuestro razonamiento había llegado por entonces y que el lector acaso acierte a continuar mejor que nosotros mismos.*

IV

La segunda parte se ha compuesto con unos retazos de notas o de registro magnético (que hasta a esa locura hemos llegado algunas veces, en el intento de hacer compadecerse el razonamiento imprevisible con la permanencia) de dos sesiones presocráticas, una en París y otra en Lila, la primera mayormente sobre el sentido del nacimiento de un pensamiento presocrático (por oposición a Filosofía-Ciencia-Religión), con una presentación ingenua del problema de incompatibilidad

entre 'todo' y 'partes', de la que aquí se ofrece a continuación una variante ligeramente formalizada; la segunda, a propósito de unos textos de Zenón, Heraclito, Parménides y Gorgias, sobre la trasposición de los problemas físicos a lingüísticos, y especialmente el del movimiento al de la cópula de frases bimembres, y pasando a las cuestiones de oposición entre «es» y «hay», sobre el funcionamiento de la negación y del tiempo del razonamiento.

Hay también una breve especulación «Sobre el agua» acerca de la fundación del ser en lo indefinido; una colección de observaciones sobre textos (de los que no se leían habitualmente) de Empédocles y del cómico Epicarmo, acerca principalmente de 'número', 'ser y hacerse', 'uno y múltiples', 'contrarios y razón' y 'religión y ciencia'; y un estudio de las aporías de Zenón transmitidas por Aristóteles y los aristotélicos, mostrando su vivacidad y los posibles errores de la interpretación tradicional.

Sobre esta segunda parte he de advertir que todos los estudios que la componen los he reescrito ahora con destino a esta publicación, y representan así probablemente en muchos casos una formulación más precisa y desengañada de aquellos razonamientos que ya hubieran aparecido en la primera.

Y confío en que en ese caso, como en otros, no se le tome a mal al libro el que traiga una cierta medida de repeticiones o vueltas sobre lo mismo (nunca lo mismo, por otra parte): y no que la reiteración se justifique por motivos pedagógicos (¡líbrenos quien pueda!), sino que acaso esa combinación del movimiento de avance con el de retorno contribuya a hacer que en el escrito quede algo del aire con que hablaba el razonamiento.

V

En fin, la tercera parte es una edición crítica de todos los fragmentos del poema de Parménides, con aparato bastante numeroso, noticia en español sobre las fuentes de cada fragmento y ocasionalmente introducción de su cita por los trasmisores, y una versión rítmica en castellano. Con loable esfuerzo por

parte de 'Lucina' y de los tipógrafos, se ha procurado una presentación nítida y digna, en que aparecen enfrentados en una página el texto del poema con el aparato crítico y en la otra la noticia sobre las fuentes seguida de la versión.

Para el conocimiento de la tradición del texto y su estado en la práctica editorial hasta el momento, he tenido presentes sobre todo, junto a los Vorsokratische Denker *de Diels-Kranz* (3.ª *ed. Berlín* 1964), *las ediciones de M. Untersteiner, Florencia* 1958, *L. Tarán, Princeton* 1965, *y E. Heitsch, Munich* 1974: *de otras, como las viejas de Brandis, Karsten y Stein, o las más recientes de Covotti y Hölscher, sólo he recogido noticias indirectas. Agradezco especialmente a Aníbal González la amistosa diligencia y docto escrúpulo con que ha compulsado para mí las ediciones más autorizadas de Simplicio, Sexto, Proclo y los otros citadores principales a quienes debemos los versos conservados del poema, permitiéndome enriquecer y corregir en varios puntos la anotación crítica y aun en un par de ocasiones el texto mismo.*

Este texto que ofrezco se aparta en una buena docena de sitios del recibido en el Diels-Kranz, el Kirk-Raven y las ediciones anteriores, y tengo cierta confianza en que la mayor parte de esos cambios sean para bien de la fidelidad; y así también las alteraciones en la ordenación de los fragmentos, que en tres o cuatro puntos se aparta de la seguida en las ediciones habituales. En todo caso, a la cabeza de cada fragmento, junto al número de esta edición, he colocado el correspondiente de la de Diels-Kranz.

En cuanto a la versión rítmica, que es fruto de muchas redacciones sucesivas, me he permitido esperar que, leída con igual cuidado y detenimiento, pueda dispensarme por ahora de prolijos comentarios interpretativos.

VI

¿Debo, para terminar esta presentación, explicar al avisado lector qué quiere decir que el título de este libro sea Lecturas presocráticas *y no* de presocráticos?

Bastante claro está, en todo caso, que se pretende que lo de presocrático se aplique, no ya a unos entes históricos anteriores al Sócrates histórico, sino a la actitud de la lectura misma.

'Presocrático' ha acabado por venir a querer decir para mí y entre los que más constantemente me han acompañado en las lecturas algo como 'prefilosófico', si se tiene en cuenta que se confunde la Filosofía con la Ciencia, que de ella en forma de Ciencias se deriva, y asimismo con la Teología o Doctrina Religiosa, de la que ella se nos aparece como una versión superficialmente laica. En suma, que será presocrático un pensamiento no sumiso todavía a la necesidad de la fe o saber (que también a este propósito se confunden) y que no parte de la obligación de que este mundo, esto que nos pasa y que somos, sea algo razonable ni posible, y no va desde el principio lastrado y condenado por la finalidad de encontrar solución (o cada vez soluciones más perfectas) a los problemas y contradicciones que el mundo y su lenguaje nos ofrecen, sino sólo animado por un deseo de plantearlos con la honradez y claridad que sea dado.

Y, piénsese lo que se piense de la figura de Sócrates, sobre la que gira la intención de ese adjetivo (lo que por mi parte pienso o pensaba de ella acaso pueda el lector encontrarlo formulado en el prólogo a la traducción de las obras socráticas de Jenofonte, Memorias de Sócrates, *publicada en 'Alianza Editorial, Madrid* 1967, *y sobre todo en el artículo 'Sócrates' de la enciclopedia* Universitas, *t. II, fasc.* 30, *'Salvat', Barcelona* 1972), *ello es que se reconoce que tras la pregunta y la contradicción dialéctica, que pone en cuestión la Realidad (o sea, esto que haya y pase configurado como seres y yo entre ellos) viene, de manera aparentemente inevitable, el establecimiento de un saber que, asimilando esa forma de la pregunta, dé mejor cuenta de la Realidad y la transforme; y eso es lo que está ilustremente representado en el establecimiento de las escuelas y doctrinas postsocráticas, principalmente con Platón y con Aristóteles, fundación de toda enseñanza positiva, completados en su función, a título de ramas más o menos heterodoxas, pero al fin acordes en el propósito, por otras como la Teología laica de los estoicos o el materialismo atómico de los epicúreos.*

Una lectura y pensamiento presocrático trata, pues, de resucitar la pregunta y dejarla que viva y que florezca, poniendo una vez más al descubierto la contradicción incurable en que la Realidad (esto es, sus Ideas) está fundada. Y ya sé que los procedimientos raciocinantes para despertar la ingenuidad perdida son desesperantemente inciertos y enredosos (¿no tienen que descubrir sistemas de falsificación cada vez más enredados y distantes?) y que, en general, el proceso de «hacerse como niños» es la más improbable de las empresas. Pero, por si acaso no es del todo imposible. Y aun si lo es, que lo demuestre.

PRIMERA PARTE

TENTATIVA DE REDACCION ESCRITA

1. Vamos pués otra vez a leer los fragmentos de los presocráticos. En alta voz habíamos hecho la lectura y discutiéndola entre amigos una vez y otra: por dos veces en Sevilla, allá por los años 60 y 63, por dos veces también en Madrid en la calle del Desengaño, del 65 al 68, por tres veces aquí en París, desde el 70 hasta estos días. Era esas otras veces aquello de sentarse unos cuantos en torno al tomo del Diels en algún aula sin uso de alguna universidad o en un cuarto de una casa alquilada o en el rincón de algún café o tal vez de algún jardincillo si hacía bueno, y aquel ir poquito a poco recitando primero algunas líneas del texto y luego darles vueltas cinco veces, siete veces, veinte veces, tanteando, rechazando, comparando interpretaciones, hasta quedarnos más o menos con una o más bien con unas cuantas alternativas, para después perdernos (aunque creo que ninguno de nosotros ha llegado a perderse del todo todavía) en múltiples y variopintas discusiones, en las que se intentaba dejar cuanto antes de discutir acerca del texto y de sus autores y discutir sin más de aquello de que el texto hablaba.

2. Estaban conmigo allí los otros, amigos y curiosos, y si mucho le debía la lucidez y riqueza de la lectura y especulación a esa inspiración que en uno mismo enciende la mera vibración y ritmo de la propia voz escapándose de uno y perdiéndose en los aires, mucho al mismo tiempo les debía a aquellos oídos ajenos y vigilantes, a aquellas otras voces que

se cruzaban con la del lector, unas veces aportando el pasto necesario del sentido común y las ideas recibidas y dándole con ello a la crítica y contradicción materia y con la materia vida, otras veces aportando de la diversidad de las bocas y las desventuras ocurrencias y vislumbres que nos desvelaban de pronto la vanidad de alguna idea de la que estábamos todavía poseídos o nos alumbraban alguna vía nueva por la que pudiera tirar la averiguación. A esos otros que me han venido acompañando en la lectura bien habría querido dedicarles una hoja, como a la entrada de los libros suele hacerse, con una lista de agradecimientos, que se alargaría seguramente a más de los cien nombres, que, aun siendo y todo nombres (y gran maldición son los nombres de las personas para la averiguación de los problemas y las cosas, y no sólo los nuestros, sino también los propios de Zenón, Parménides, Heraclito y demás propietarios en los que la Historia quiere asimilarse y enterrar la furia desatada del pensamiento), al menos habrían venido a corregir la inoportuna presencia del mío que las leyes de la industria cultural le imponen a este libro; que los suyos al menos estuvieran aquí también escritos sería, no digo ya más justo (¿quién cura de justicia, sino los jueces y los reos?), pero acaso menos falso: pues de cierto no se sabe cuánto en las especulaciones que aquí sigan se habrá debido a la intervención de cada uno de ellos o cada uno de nosotros. Sepan al menos los lectores que esto que aquí aparece como autor del libro no es sino una sigla convencional que trata torpemente de referirse a un entrecruce plural y embrollado de voces y ocurrencias, de visiones personales y privadas que el razonamiento denunciaba como públicas y comunes: «mi nombre es legión», como decía el otro.

3. Pero ahora estoy solo, y esta vez la lectura habrá de hacerse escribiendo, yo mano a mano con la máquina de escribir, la lengua vagabundeando entre los dientes, el discurso apagado y silencioso; y mucho dudo que en tales condiciones vaya a quedar gran cosa en lo que escriba de aquellas

gozosas contradicciones y roturas deslumbrantes que en las lecturas en voz alta sobrevenían: ¿cómo un libro, que no es más que un producto, va a reproducir el acto de la producción, en el que el Sistema estaba a cada paso amenazando con desmoronarse?; ¿no condeno ya a muerte, esto es, a la asimilación por el Sistema, con el solo hecho de ponerlos por escrito, aquellos posibles descubrimientos de sus falacias que en la aventura de la conversación se vislumbraban?; y al publicarlo, ¿no estoy acaso haciendo ya privado (esto es, poseíble por cada lector, y por ende por el Estado) aquello que era tal vez el secreto público de todos en común los hijos de la mentira? Me preguntarán los benévolos lectores que por qué escribir entonces. Debería dejar que respondieran a esto los muchos que a lo largo de los años han venido incitándome a escribir. Piensan ellos que hay muchos, lejanos, desconocidos y por nacer, a quienes deben, aunque no sepan decirme para qué, llegarles las palabras.

4. Así piensan los muchos: así pensamos. Pero uno, en cambio, no piensa del mismo modo: uno piensa más bien que no es verdad siquiera que haya muchos; que, por mucho que las prensas reproduzcan este libro, habrá de ser el mismo siempre; y que, por modo semejante, los hijos y herederos del solo Adán (para no hablar de Eva por ahora) no son sino Adán multimillonariamente reproducido; y que la hora de mi muerte no puede ser más que la revelación de que todos éramos el mismo; que, en todo caso, si pudiera llegarles a todos absolutamente y todos leerlo al mismo tiempo el mismo libro... pero ellos reconocen que no habrán por lo menos de leerlo ni mis abuelos ni mi hermano pequeño ni mi madre ni Marisa ni Anne ni Galo ni José-Joaquín ni Luis ni el otro Luis ni ninguno de los otros que, como decían a veces los griegos con un eufemismo no por democrático menos revelador, han pasado *ἐς πλέονας*, «a la mayoría»; así que ¿para qué puede servir, si no es para confirmarnos en el engaño, esta componenda de la futura reproducción del libro?

5. Y sobre todo, que no se entiende de qué puede servirles a los muchos la lectura de este libro, cuando precisamente este libro lo que viene a descubrir, a través de la lectura de los fragmentos presocráticos, es principalmente que es mentira que pueda ser verdad al mismo tiempo que somos muchos y que soy uno: pues tal habrá de ser, lector, una de las formulaciones más generales del debate que habrás de encontrarte seguramente en la lectura de este libro, como nos lo hemos encontrado en las lecturas anteriores de los fragmentos, aunque en ellos aparezca, como corresponde, formulado de una manera menos comprometida: que o las cosas son lo que son o lo que es es lo que es, pero no lo uno y lo otro juntamente: que o bien hay muchos, de los que cada uno es el que es, pero entonces no hay 'todos' ni conjunto total de ellos, o bien todos son el mismo, pero entonces está claro que no hay muchos, sino en todo caso uno, si a ese solo uno se le pudiera llamar siquiera uno.

6. Claro que esto no puede servir para resolver la disputa entre nosotros y yo acerca de la escritura y publicación del libro. «Por los libros has conocido tú los textos de los presocráticos» me decimos. «Si,» nos contesto «pero también los libros me los embrollaban, para que no me diera cuenta de que lo que decían era lo mismo que a mí se me aparecía desde que aprendí a hablar». «Pero es más:» me argumentamos más insidiosamente «es que estos textos mismos, si los estás leyendo, es porque los presocráticos mismos escribieron». «Pero no Sócrates» respondo, eludiendo, al parecer, la contradicción. «Hasta Sócrates parece que tuvo dudas» me replicamos «y además, si él pudo permitirse no escribir, es que había otros que iban a escribir por él lo que él decía». «Estamos en las mismas:» respondo a esto «tanto agradecimiento les tengo a Platón y a los demás por haber escrito lo que escribieron como dudas de que hayan escrito lo que Sócrates decía». Y ya se ve que la disputa entre mí y nosotros sobre ese punto no tiene trazas de acabar nunca, sino que amenaza con girar sobre sí misma eternamente.

7. Pero al fin y al cabo, lector o lectores –como prefieras o prefiráis que os llame o que te llame–, ¿qué importan aquí Platón o Aristóteles ni Sócrates ni los presocráticos ni este libro?: no es de ellos de lo que aquí se trata: se trata de lo mismo de que tratan ellos; y no nos dejemos enredar en la Historia de la Filosofía; que la filosofía en las escuelas ha venido a no ser otra cosa que Historia de la Filosofía, como ya la vida quiere no ser más que Historia de la Vida.

8. Abandonémosle pues al Sistema la palabra 'filosofía' (como tal vez haya también que abandonarle la palabra 'vida'), puesto que Él la ha hecho suya. Que sea ésta la primera prevención metódica de nuestras especulaciones: no tengamos palabra alguna a la que aferrarnos, palabra alguna que defender; que no nos duelan prendas, ya que la vida está para mí perdida, y nada tengo que perder.

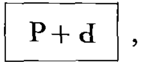
9. De manera que, si aquí hacemos filosofía, será porque no lo sabemos: en cuanto lo sepamos, no la hacemos. Por eso es que, cada vez que nos reuníamos a leer a los presocráticos, lo primero que nos advertíamos (y una y otra vez en cada sesión teníamos que llamarnos atrás de tal desviadero) era que no estábamos allí a ver qué es lo que decían Heraclito o Jenófanes o los otros hombrecillos salpicados en el mapa del Egeo y a comprenderlo, como un profesor de Filosofía, desde la cumbre ventajosa de la posteridad y del progreso (pero es sólo la Ciencia la que progresa, y aquí la Ciencia no nos importa mucho), ni como un profesor de Historia (tanto más fiel marxista cuanto peor dialéctico) que quisiera explicarse sus palabras por las condiciones de su tiempo, de modo que ya no tengan sentido en el tiempo del propio historiador, sino que más bien a lo que estábamos era a entender lo que los textos en sí nos dicen (sean «de» quien sean) y a dejar que ellos nos ayudaran a plantearnos las cuestiones que están ahí y que, más confusamente, se nos plantean cada día: pues ni la Ciencia ha resuelto las paradojas de la trayectoria de los móviles ni la Historia ha resuelto (ni puede resolver mañana)

el conflicto «de clases» en que la Historia misma está fundada.

10. Y así como este libro pretende leer los textos presocráticos atendiendo de tal modo a lo que dicen que se olvide de los que lo dicen, así también, lector, desearía él que lo leyeras dejándote a tal punto llevar de lo que dice que te olvidaras del que lo dice. Me dirás tú que, sin embargo, el libro está escrito y publicado y hasta presentado bajo la firma de un autor. Y bien: eso quiere decir que lo que dice está en contradicción con la manera de decirlo.

11. Ese mismo tipo de contradicción verás que se repite una y otra vez en los textos mismos de los presocráticos. Y es bueno que desde aquí te vayas acostumbrando a este segundo principio metódico, que será uno de los que más hayamos de usar en el análisis de los textos (y desde aquí, lector, vamos a olvidarnos del libro, y con él de ti y de mí, en todo lo que de él quede por escribirse o por leerse), a saber, el principio de la contradicción extrínseca.

12. Pues será seguramente útil que distingamos tres tipos en esto a lo que aludimos como 'contradicción': uno es la contradicción declarada, en que se predican al mismo tiempo acerca de lo mismo dos predicados que se tienen por mutuamente excluyentes, o sea, como suele decirse, el uno equivalente a la negación del otro; este tipo lo representaremos con



,

donde las mayúsculas representan predicados, la inversión de los caracteres la mutua contradicción predicativa, y la línea de encierro la simultaneidad; y como ejemplo podrá servir «Es alto y bajo», con tal de que se presuponga que ambos predicados recaen «sobre el mismo punto» y que se hacen «al

mismo tiempo», esto es, no sucesivamente a dos respectos diferentes.

13. El segundo tipo es el de la contradicción intrínseca, donde se trata de una sola predicación con varios términos, de los cuales uno proviene (como constatación o reducción a semantema) de un predicado «anterior» (esto es, que alguna vez ha debido producirse de hecho) que sería contradictorio, según el primer tipo, con el predicado actual; puede representarse con

$$P(d),$$

indicando los paréntesis una relación sintáctica de dependencia (o sea de conglomeración en un mismo núcleo simultáneo) entre el predicado (P) y un complemento o determinante suyo, representado por la minúscula invertida, pero presuponiendo este término la predicación «anterior» contradictoria con la actual, lo cual puede escribirse

$$d \leftarrow d \;;$$

y pueden servir para ejemplos de este tipo «Elena parió a su madre», donde el término 'su madre' presupone la predicación «A Elena la parió su madre», contradictoria con la actual según el primer tipo («Elena parió a su madre y su madre a ella»), con tal de que rija la convención de que la relación «*x*-parir-*y*» es irreversible, o «Trazaba aquella carretera una curva recta», donde en primer lugar el determinante 'recta' presupone la predicación «La curva es recta», que, presuponiéndose al mismo tiempo la predicación de identidad «La curva es curva», da lugar a la contradicción de primer tipo «La curva es curva y recta», de modo que, en segundo lugar, la predicación actual se evidencia como contradictoria de primer tipo bajo la forma «Trazaba aquella carretera una curva curva y una curva recta» (dicho todo el predicado simultáneamente).

14. En fin, el tercer tipo, que ahora traíamos a colación, es el de la contradicción extrínseca, en el cual se trata de una simple predicación,

$$P\ ,$$

que en sí no aparece como contradictoria, pero que puede citarse y convertirse así en término complementario de otra predicación (metalingüística), como

$$Q(p),$$

tal que en ella el término complementario, (p), procede o presupone, según el segundo tipo, una predicación contradictoria con la actual:

$$(p) \leftarrow \partial\ ;$$

de donde a su vez resulta la contradicción de primer tipo

$$Q + \partial\ ;$$

como ejemplo de lo cual podemos tomar el de «Estoy callado»: a partir de él, en efecto, oyendo a quien lo dice, puede el oyente pronunciar la constatación «Dice que está callado»; en la cual el término complementario «que está callado» presupone la predicación «anterior» «Está callado»; de modo que la predicación (metalingüística) actual se manifiesta como «Dice que está callado y está callado», contradictoria de primer tipo, siempre con la condición de que ambos predicados se digan al mismo tiempo.

15. Así pasa pués también con esas frases en que yo digo que no soy yo el que hablo. Pero importa sobre todo que consideremos lo que la aparición de los tres tipos de contradicción posibles nos enseña acerca de la contradicción misma: que es que los tres de diversos modos están rondándola, pero

ninguno llega a ser la verdadera contradicción: en el tipo tercero se requiere la cita de la frase para que ella se revele como contradictoria, de modo que ella misma (que no dice dos cosas, sino sólo una) no es de por sí contradictoria; en el segundo tipo se requiere, en cierto modo al revés, que de un elemento de la frase, nombre complementario o determinante o adjetivo, que no es un predicado y de por sí no está diciendo nada, se deduzca la predicación que presupone, de modo que en la que directamente se nos daba no hay contradicción de hecho; y en fin, en el primer tipo la contradicción se manifiesta necesariamente por medio de la unión (indicada con los signos '+' o 'y') de dos predicados sucesivos, que, por más que insistamos en la convención sintáctica de que se aplican al mismo tiempo, de hecho en la producción de la frase no son simultáneos, sino sucesivos, de manera que cuando se dice el uno ya se ha dicho el otro: la predicación son dos predicaciones, y nunca se alcanza el punto en que, P y ᴅ fundidos, una sola predicación pudiera ser contradictoria consigo misma.

16. Decir una mentira perfecta parece pués tan imposible como decir la verdad (algún día leeremos el razonamiento de Gorgias acerca de esta imposibilidad), y ya se va viendo cómo de algún modo esta sucesividad o insimultaneidad del discurso y pensamiento raciocinante (el tiempo, como dicen, en el que hablo, que es del que no puedo justamente hablar) es lo que nos guarda de la posibilidad de la contradicción.

17. Una situación homóloga de ésa se nos presenta con el uso de los pronombres personales: pues, por un lado, si YO me pongo a hablar en la clave NOS y digo, por ejemplo, «Hemos llegado a la luna» o «Trabajamos para ganarnos el sustento» o «Nos gusta ver a nuestros semejantes», estoy mintiendo de algún modo, porque de hecho no somos NOSOTROS sino YO el que lo decimos, siendo así que hago como si fuéramos NOSOTROS los que hablamos; pero, por otro lado, si todos o muchos de NOSOTROS nos dedicamos a

decir, como se suele, en la clave YO cosas tales como «Me duele el bazo», «He estado hasta las nueve en la oficina» o «Te quiero», a nuestra vez mentimos de algún modo, ya que de hecho somos NOSOTROS los que usamos el pronombre YO, mientras al mismo tiempo hacemos como si fuera YO el que lo empleo y hablo en esos casos exclusivamente de MÍ mismo.

18. Vamos pués a ir viendo cómo es imposible que haya muchos y cómo también que haya uno. Y tomemos para irlo viendo, por ejemplo, los textos pertinentes de Zenón de Elea. Son, por cierto, de las muy pocas citas literales que nos han llegado del *σύγγραμμα* ('tratado') o *λόγοι* ('discursos', 'razonamientos') de Zenón que Platón en el *Parménides* 127 d ss. nos presenta a un Zenón joven leyendo en voz alta delante de un Parménides venerable anciano y de un Sócrates muchachuelo, y con el cual tratado, según se decía, había venido en prosa, como peón, en socorro de los hípicos versos del poema de Parménides.

19. Esas pocas citas se las debemos a Simplicio, un agudo y honesto estudioso y comentador de Aristóteles y de Epicteto del siglo VI d.J.; y leamos primero la que me parece que debía venir primera en el tratado de Zenón (fr. 3 D. = Simpl. *Phys.* 140, 27), la cual Simplicio introduce así:

> *Y ¿a qué extenderse en esto, cuando anda también por ahí en el propio tratado de Zenón? Pues, habiendo vuelto a demostrar que, si hay muchas cosas, ellas son al mismo tiempo finitas y sin fin, escribe así Zenón literalmente:*

Tras lo cual vienen primero estas palabras:

1. *εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὑτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη.*

αὑτῶν scripsi: αὐτῶν codd. edd.

O sea algo como esto:

Si hay muchas cosas
Si las cosas son muchas, } *fuerza es que* { *haya*
sean } *tantas*

cuantas { *hay,*
son, } *y ni más que sí mismas ni menos. Pero si*

{ *hay*
son } *tantas cuantas* { *hay,*
son, } *habrán de ser* { *finitas.*
definidas.
en cantidad determinada. }

Y continúa a seguido la cita de Zenón en Simplicio presentando la evidencia contraria, sin que sea muy cierto si esa abrupta yuxtaposición era del estilo del tratado o si el citador ha suprimido algún pasaje intermedio:

2. *εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.*

O sea:

Si hay muchas cosas,
Si las cosas son muchas, } { *las cosas que hay*
los seres } *son*

{ *infinitos:*
sin fin:
en cantidad indefinida: } *pues en todo momento hay*

{ *otras cosas*
seres diferentes } *en medio de* { *las cosas que hay,*
los seres, } *y a*

su vez, { *otras cosas*
seres diferentes } *en medio de* { *aquellas*
aquellos

otras cosas.
seres diferentes. } *Conque así,* *las cosas que hay*
los seres }

son *infinitos.*
infinitas.
sin fin.
en cantidad indefinida. }

20. Se trata simplemente, según parece, de evidenciar la contradicción latente en la creencia del sentido común y de la Ciencia (que ella no puede hacer más cosa que confirmar y, al dar razón de ella, darle la razón) de que hay un cierto número de cosas. Nótese sin embargo que el punto está en que en esa creencia «hay» se dice de una manera absoluta, esto es, no como en el uso habitual, donde «hay» apunta a alguna parte y se dice «hay muchas cosas aquí» o «allá» o por lo menos «en algún sitio», sino que se ha hecho abstracción del índice *-y* de *hay* y se dice como si quisiera decir «hay en total».

21. Es a partir de esta pretensión como el razonamiento de Zenón se arroga el derecho de hacer ver que entonces los muchos que por hipótesis hay son todos los que hay: pues esa reducción de «muchos (en absoluto)» a «todos (en absoluto)» está sacada de la creencia. Y así se pone en evidencia que, si ello es así, ello quiere decir que las cosas constituyen un conjunto cerrado o definido: pues la noción misma de 'total' es tal que, si se nos diera un elemento que no estaba en el total, estaría al mismo tiempo y no estaría en el total: no estaría por hipótesis y estaría por definición (porque en el total están todos los elementos), cosa que, siendo una verdadera contradicción, no puede ser, en el sentido de que, según lo dicho en §§ 13-16 acerca de las contradicciones, no puede ni siquiera formularse (salvo justamente como frase hipotética irreal, que implica, aunque no puede en rigor formularla simultáneamente, la negación o supresión de la hipótesis: «Si se nos diera tal elemento, no se nos habría dado»).

22. Tiene también el razonamiento de Zenón derecho a acudir a la numeración para formularlo: pues, una vez que se admite que hay un conjunto total, que el total se ajusta a las condiciones de los conjuntos no totales, nada puede impedir que se aplique un número o signo numeral al total de sus elementos, aunque sólo sea el signo *todos* o el signo *N* (la sola duda que podría ofrecerse está en que, no pudiendo los signos numerales menos de ser también ellos cosas, es decir, elementos del conjunto total, resultaría que el signo *N* es al mismo tiempo un elemento del total y el signo que al total se aplica: pero, dada la hipótesis adoptada, no parece que haya en ello mayor inconveniente que en el hecho de que forme parte de las secuencias de una película aquella que exhibe el letrero *FIN*).

23. En efecto, si las cosas son todas las que son, no pueden al mismo tiempo ser más de las que son ni tampoco menos: es decir, que de *N* se pueden permitir cualesquiera suposiciones o ignorancias (ha de comprender en todo caso, entre todas las cosas, a todos los números, como cosas que también son, y por ende a todos los números reales o imaginarios que se conciban y todos los transfinitos de Cantor y cualesquiera clases de elementos), pero no se puede, por definición, permitir que *N* se aplique a todas las cosas excepto algunas o a todas las cosas y a algunas más, esto es, que $N<N$ o $N>N$ –entiéndase bien: en tanto que se sigue sosteniendo que $N=N$; pero si se admitiera que $N \neq N$ (que 'todos' no son 'todos'), ello mismo implicaría la refutación de su propia pretensión de ser un signo numeral o de que todas las cosas eran todas.

24. Por tanto, si las cosas son (en absoluto) muchas, o sea si hay un total de las cosas múltiples, es necesario que haya un número determinado de ellas. Tal es el primer brazo del razonamiento.

25. En cuanto al segundo, hay que partir, para glosarlo, de la tesis justamente de que las cosas (múltiples) son de

algún modo todas ellas, llámeselas *N*: entonces, nada puede impedir que se las cuente, o sea que se las considere puestas en orden o proyectadas en fila de dirección y sentido determinados: nada puede impedir –quiero decir– que se suponga o conciba realizada tal operación; en cuanto a la realización misma de la operación, parece que lo único que puede impedirla es, por así decir, la falta de tiempo para realizarla (puesto que el contar o cualquier modo de cálculo es por definición una operación lingüística, o séase temporal, en el sentido de que, aun cuando el objeto del cálculo se haya supuesto como continuo, el cálculo mismo es un proceso que se produce por pasos sucesivos, es decir, por momentos discontinuos, que se dan uno después de otro, que no pueden darse dos simultáneamente después de uno anterior –dirección temporal determinada–, y que se dan en orden irreversible, que no puede darse el siguiente antes que el anterior –sentido temporal determinado–).

26. Supongamos pués primero que están contadas, esto es, que se las ha hecho corresponder con una serie de símbolos ordinales como

1° 2° 3° ... i° j° ... N°, [Z]

donde *N°* es el último ordinal. Como los elementos contados son todos (en absoluto), también esos símbolos ordinales, 1°, 2°, etc., tienen que estar contados, esto es, que el símbolo *i°* por ejemplo representa un elemento determinado y hay en otro punto de la serie otro símbolo, digamos *i'°*, que representa al símbolo *i°*.

27. Supongamos que esta especie de cosas, los símbolos ordinales, se han contado después que todas las demás cosas, es decir, que los símbolos que los representan ocupan la última parte de la serie, y que están ahí contados en el mismo orden en que ellos tienen contadas a todas las demás cosas: entonces el símbolo *N°* representará el último ordinal que ha

contado cosas que no sean ordinales, llamémoslo n^o. Pero N^o a su vez es también una cosa: tiene pués a su vez que estar contado en algún punto de esa serie. No puede estar contado después de sí mismo, puesto que N^o se ha definido como siendo el último símbolo ordinal o computador: si ahora (para admitir a continuación de él una tercera serie de ordinales de ordinales de ordinales, cuyo último elemento podría representarse como N'^o) renunciase a su propia definición como 'último', está claro que con ello habría renunciado a la finitud misma de la serie.

28. Para evitarle pués la insuperable dificultad, renunciemos a la suposición de que los símbolos de símbolos ordinales estuvieran contados los últimos y después de todos los símbolos de las demás cosas (renunciando de paso a la idea de que N^o fuese el ordinal del último ordinal de las otras cosas, n^o: N^o por el contrario simbolizará una última cosa que no sea un símbolo ordinal y por tanto será el mismo que n^o): en ese caso, la serie de los ordinales representantes de ordinales, escríbase, por ejemplo,

$$1'^{\circ} \quad 2'^{\circ} \quad 3'^{\circ} \quad \ldots \quad i'^{\circ} \quad j'^{\circ} \quad \ldots \quad n'^{\circ}, \qquad [Y]$$

no pudiendo estar ordenada al final de la serie total, podría estar al principio: primero se habrían contado todos los símbolos ordinales, y una vez contados, con ellos se habrían contado todas las demás cosas, que serían por cierto exactamente otras tantas: así, $1'^o$ sería el símbolo del primero de los símbolos, 1^o, y n'^o el símbolo del último de los símbolos, N°.

29. Pero, dado que esos símbolos de ordinales son también cosas y tienen que estar contados, a su vez la serie resultante,

$$1''^{\circ} \quad 2''^{\circ} \quad 3''^{\circ} \quad \ldots \quad i''^{\circ} \quad j''^{\circ} \quad \ldots \quad n''^{\circ}, \qquad [X]$$

o bien, siguiendo la misma previsora disposición, estará ordenada delante de la serie [Y], o bien detrás de ella, pero

antes del primer ordinal, 1°, de la serie [Z]: en uno y otro caso, la previa catalogación de todos los símbolos y símbolos de símbolos en sucesivos niveles de abstracción, dando lugar a la serie de series

	[Y]	[X]	[V]	[T]	...	[ω]
o bien						
	...	[T]	[V]	[X]	[Y],	[ψ]

parece que no puede, no digo «terminarse nunca», sino «estar del todo terminada»; y como hemos quedado en que esa catalogación había de ser previa al comienzo de [Z], de la enumeración de todas las cosas que no son símbolos, tampoco esta enumeración estará hecha, en contra de la hipótesis.

30. Queda pues que 1^o, primer ordinal de una cosa que no es un ordinal, sea absolutamente el primero de la serie total, lo mismo que N^o era el último, y que en ese caso la serie de símbolos de símbolos, [Y], o más bien, como inevitable consecuencia, [ω] o [ψ], esté dentro de [Z].

31. Lo cual podría intentarse concebirlo en el sentido de que estuviera entre dos cualesquiera de sus términos, por ejemplo, entre i^o y j^o (estando a su vez [X] entre i'^o y j'^o, o bien con otra disposición analógica previsible), sólo que i^o y j^o eran por hipótesis dos términos sucesivos, esto es, que su razón de ser estaba en ir el uno detrás del otro, y si algún elemento se intercala entre ellos, ya no podrían ser, contra la hipótesis, ordinales sucesivos ni servir para contar las cosas; puede decirse todavía que nada en la hipótesis implicaba que se tratase de sucesivos inmediatos y que es el orden de i^o a j^o lo único que cuenta para hacerlos ordinales; pero entonces, al intercalar entre ambos [Y], que a su vez lleva dentro [X] y la serie no totalizable [ω], el hiato que se abre entre i^o y j^o es tal que no hay manera de concebir que se haya pasado nunca desde i^o hasta j^o ni que el cómputo de todas las cosas pueda concebirse realizado como en §26 presuponíamos.

32. Cabe ciertamente otra disposición, acaso más natural, por así decirlo, para la introducción de los símbolos de símbolos entre 1^o y N^o: a saber, que a cada elemento de [Z] le acompañe como apéndice el elemento correspondiente de [Y] y el de [X] y el de cada serie de [ω] o [ψ]: desde luego, si para ello adoptásemos la disposición

$$1^{\circ} \quad 1'^{\circ} \quad 1''^{\circ} \quad \dots \quad 2^{\circ} \quad 2'^{\circ} \quad 2''^{\circ} \quad \dots$$

y la mantuviésemos a lo largo de la serie, resultaría que al final tendríamos que escribir

$$\dots \quad N^{\circ} \quad n'^{\circ} \quad n''^{\circ} \quad \dots,$$

lo cual no puede hacerse, desde que N° es el último en absoluto; pero aun si intentamos la disposición inversa

$$\dots \quad 1''^{\circ} \quad 1'^{\circ} \quad 1^{\circ} \qquad \dots \quad 2''^{\circ} \quad 2'^{\circ} \quad 2^{\circ},$$

en todo caso, el término '1° con sus apéndices' ¿de cuántos elementos constará?: de tantos evidentemente cuantas son las series de la serie de series [ψ], más el término principal, 1^o: mas para que eso fuese un número (finito), la catalogación [ψ] tendría que estar previamente hecha; lo cual hemos visto que no puede concebirse.

33. Parece pués que tendría de todos modos razón Zenón al decir que entre cada dos elementos (sucesivos) hay una cantidad indeterminada de elementos, o más propiamente, que la serie total de ellos no puede ser finita.

34. Supongo sin embargo que todavía la resistencia de la creencia dominante habrá de reaccionar intentando, como de costumbre, una medida draconiana o método de Procustes: «No cuentan como cosas» decidirá «los símbolos ordinales, ni mucho menos los símbolos de símbolos, sino sólo las cosas propiamente dichas que los ordinales cuentan»; una floja

resistencia ciertamente: pues, por más empeño que se ponga en restringir la definición de 'cosa', nunca podrá decentemente impedirse ser cosas a los símbolos ordinales sin arrastrar con ellos al menos la mayor parte de las otras cosas.

35. En efecto, si habíamos para el razonamiento elegido los elementos 'símbolos ordinales', ello era simplemente como ejemplo claro y manejable de cualesquiera clases de cosas que se presten a un proceso de reproducción; y si hubiésemos en cambio preferido contar las cosas, supuestamente finitas, ordenándolas de otro modo, por ejemplo, por semejanza de constitución o de figura, cuando, una vez contados todos los ornitorrincos, se presentasen a pretender plaza como apéndices de ese grupo los ornitorrincos rellenos de paja de los museos, y sus copias en yeso, y los grabados de ornitorrincos y las copias de esos grabados sacadas por imprenta y las fotocopias de las hojas correspondientes de los libros, ¿qué criterio podría negarles a todos esos seres la condición, no de ornitorrincos, pero de cosas?; como no fuera el mismo criterio que eliminaría asimismo todos los ornitorrincos, para no quedarse sino con uno solo como muestra: operación que, aparte de prestarse por sí misma a nueva crítica, como seguramente veremos pronto, no serviría en todo caso para sostener la tesis de que muchas y en cantidad determinada eran las cosas todas.

36. Pero si se les deja ser cosas a todos ellos, parece que nada podrá impedir que, una vez contados todos los elementos atañentes al grupo 'ornitorrinco', uno dibuje al margen de la cuenta un ornitorrinco. Cierto que se le podrá cortar en tal intento introduciendo la consideración de que la cuenta sólo puede considerarse terminada en una situación como de Juicio Final o Fin del Mundo, es decir, donde está también terminado el proceso de reproducción; puede incluso imaginarse que todo en verdad está ya terminado y que el proceso temporal o reproductivo no es sino una especie de ilusión; aunque, en ese caso, ¿cómo puede saber quien sea el número

de las cosas todas?: pues también la ordenación en fila y el consiguiente cómputo de las cosas es un proceso, tan temporal como los otros, y condenado a la misma ilusoriedad que ellos.

37. Puede sin embargo decirse que no importa que no se sepa ni sepa nadie qué número de cosas hay, sino que de hecho las haya en número determinado; cabe que alguien no estime que haya contradicción extrínseca en la formulación de tal supuesto, que «las cosas son en un número determinado que por definición no puede determinarse»; pero ello es que, en tal supuesto, cada vez que uno atribuyera al total de cosas un número determinado, N, otro podría con igual derecho atribuirle un número $N+1$ o $2N$, por ejemplo, y si N quiere, sin representar ningún número en concreto, representar la noción misma de 'número determinado', que puede por lo tanto referirse a un número cualquiera, me temo que esto esté de todo punto en contradicción con la noción de número, y que Zenón en todo caso se contentaría con ese reconocimiento para volver a concluir que se nos impone que las cosas sean sin fin o en cantidad indefinida.

38. Otra reacción más violenta cabe esperar de parte de la resistencia de las ideas establecidas, a saber, que la trampa está en admitir que hay un cómputo u ordenación lineal de las cosas todas: que no haya pués tal cómputo, que las cosas no estén contadas ni ordenadas, pero que sean sin embargo en cantidad finita; y es poco todavía lo que ahí proclama la anárquica decisión reaccionaria: pues el tener por necesidad que suponer que no están ordenadas ni contadas implica en verdad la imposición de que no son ordenables ni computables; pero eso es justamente lo que está esperando el razonamiento de Zenón para concluir (¿qué otra razón podría darse a la imposibilidad del cómputo, ya que la enorme cantidad de los elementos o la enorme complejidad de la operación no podrían dar otra cosa que una enorme dificultad, que nunca podría saltar a ser imposibilidad?) que se impone que sean infinitas o en cantidad indeterminable.

39. Conviene con todo todavía que, frente a la forma de la hipótesis sostenida desde el § 26 hasta aquí, intentemos analizarla bajo la otra forma, concibiendo la finitud (por si acaso tal cosa pudiera concebirse) no como cómputo realizado, sino realizándose.

40. Así pués, en un cierto tiempo, las cosas están contándose. Y a cada cosa corresponde un momento, a saber el momento en el que se cuenta. Esos momentos entonces o son cosas o no son cosas. Si son cosas, es inútil ya que exploremos esa vía, que rápidamente volvería a llevarnos de un nuevo modo a la necesidad de añadir indefinidamente al tramo temporal o intercalar indefinidamente entre un momento y otro los momentos dedicados a contar los momentos en que las cosas se contaban.

41. Declaremos pués el tiempo inconcebible y no sean ya cosas los momentos. ¿Qué hay entonces, si es que hay algo, entre el momento de cómputo del elemento *i*º y el momento de cómputo del elemento *j*º? Lo menos que exige la sola noción de cómputo es que se responda que hay un intervalo. Ese intervalo pués o es una cosa o no lo es. Si lo es, entonces ya se está intercalando entre *i*º y *j*º otra cosa, que es, por así decirlo, el nombre del intervalo (algo así como, al cantar, señalan a veces las palmas los vacíos entre las sílabas del canto), y ya se ve que, teniendo que ser a su vez un momento lo que ocupe la señal del intervalo, el proceso hace surgir dos intervalos nuevos, que ya se sabe adónde nos llevan, es decir, que no nos llevan a ninguna parte.

42. Que no sea pués nada el intervalo: en todo caso, puede desde luego aprovecharse esa falta de toda cosa para, aumentando la velocidad del cómputo (y ¿qué podría impedirnos acelerar cuanto se quiera, como no fuera una devota fidelidad a la velocidad límite o de la luz, con que todavía el padre Einstein se divertía en construirles a los físicos mundos finitos y con la forma del huevo de las cosmogonías órficas?),

contar ya durante ese intervalo el elemento *j*º (pues los intervalos, aunque no sean nada, no pueden menos de durar algo, en el sentido más vago que al verbo 'durar' pueda atribuirse, so pena de que los momentos no fueran discontinuos, esto es, momentos, o de que los intervalos estuvieran, por así decir, rellenos o compactos, lo cual sería incompatible con la hipótesis de que no eran nada), de manera que, al llegar al momento en que correspondería haber contado *j*º si hubiésemos contado más lento, podría en ese momento contarse *k*º; pero puede también, antes de ello, volverse a aumentar la velocidad del cómputo, de manera que *k*º se cuente en el intervalo que habría habido entre *j*º y *k*º si se hubiera seguido con la misma velocidad; y en suma, con una aceleración continua del cómputo, ya se ve que nunca podrían llegar a contarse los elementos que habría que contar antes de llegar al momento en que, con una velocidad de cómputo uniformemente mantenida, se habría contado *j*º.

43. Todo lo cual nos pasa por haber siquiera condescendido a plantear como una hipótesis seria la de que se pueda concebir la operación temporal del cómputo en trance de realizarse.

44. Conque, en resumen de lo que hasta aquí llevamos razonado en glosa del razonamiento de Zenón, parece que se confirma inevitablemente la conclusión de que, dado que las cosas en total sean muchas, tiene juntamente que haber, por una parte, un número finito o determinado de ellas, porque, siendo todas, tiene que haber justamente todas las que hay y ni más ni menos, y que haber, por otra parte, un número no finito ni determinable, porque en cualquier momento, incluido un momento supuestamente último, puede siempre haber más o menos de las que hay.

45. Todavía, sin embargo, hay que recordar ahora que hasta aquí la glosa del razonamiento ha venido haciéndose como si hubiera una equivalencia exacta entre el griego *ἐστι* y

nuestro *hay* (y por ende entre el participio ὄντα y el giro *las cosas que hay*); pero ya en los intentos alternativos de traducción que os ofrecía se apuntaba la otra posibilidad de que entendiéramos ἔστι más bien en el puro sentido de nuestro *es* (y por ende ὄντα como *las cosas que son lo que son*), de modo que asimismo 'muchos' quiera decir más bien 'varios' en el sentido de 'diferentes entre sí', y asimismo 'otros' no 'otros más', sino 'otros diferentes', y en suma todo el razonamiento se entienda referido a la diversidad cualitativa, se prescinda en lo posible de la interpretación numérica de la multiplicidad, o se lleve el razonamiento –dicho de otro modo– no en el plano de la extensión o aplicabilidad de las nociones, sino en el de la comprensión o constitución de las nociones mismas (esto es, en virtud de su relación con otras), y la doble conclusión sobre 'finitos' y 'sin fin' vaya más bien en el sentido de 'definidamente diferentes' y de 'indefinidamente diferentes'.

46. Por cierto que a esa glosa cualitativa del razonamiento parece ayudarnos otro de los que en el libro de Zenón se hacían, y que, según Platón nos informa (y es muy difícil que nos engañe en esto, cuando muchos de sus lectores traían todavía entre las manos seguramente el propio libro de Zenón), era justamente el primero de todo el libro, «la primera propuesta del primer discurso». Os traduzco aquí el pasaje correspondiente del *Parménides* 127 d-e:

> *<Nos dijo, en fin, Antifonte que contaba Pitodoro ...> que Sócrates pués, habiéndolo escuchado <a Zenón>, le pidió que diera otra vez lectura a la primera* {*hipótesis* / *propuesta*} *del primer discurso, y que, una vez leída, «¿Cómo es eso, Zenón», le preguntó «que dices?: si* {*los seres* / *las cosas que hay*} *son* {*muchos,* / *muchas,*} *¿que entonces han de ser* {*iguales* / *los mismos*} *y*

desiguales,
diferentes, } *y que eso, en suma, es imposible, pues*

ni { *los desiguales*
las diferentes } *cabe que sean* { *iguales*
los mismos } *ni*

{ *las iguales*
los que son los mismos } { *desiguales?*
diferentes? } *¿No es así como dices?». «Así es» que respondió Zenón.*

47. Veamos pués de glosar el razonamiento trasmitido por Simplicio (os dejo por vuestra cuenta que repaséis cómo en el *Parménides* aquel Sócrates jovenzuelo, pero harto platónico, afronta la versión de éste que Platón recoge), ateniéndonos en la glosa a una interpretación por la vía del ser y no por la del haber, cualitativa o por lo menos no numérica.

48. Entonces lo que se viene a decir es que, si los seres son, como se cree de ordinario, muchos, esto es, si la nota 'muchos' les es aplicable, no naturalmente a cada uno, pero sí a todos en conjunto, se impone (primera parte del razonamiento) que todos ellos sean diferentes en algo uno de otro, y no todos ellos el mismo ni tampoco unos el mismo y otros no; pero si cada uno es diferente de cada uno de todos los demás, los seres han de ser en total definidamente diferentes, es decir, que se ha de poder dar cuenta por una definición cerrada de todas y cada una de las diferencias entre ellos; y asimismo se impone (segunda parte del razonamiento) que sean indefinidamente diferentes: pues, siendo cada uno el que es y no siendo ninguno de los otros, si uno es diferente de otro, siempre cabe otro del que sea menos diferente que de aquél, sin que pueda llegar nunca al punto de ser tan poco diferente de otro que, de ser todavía menos diferente, fuera el mismo que es (o si no, sería menos diferente de sí mismo que de otro, con lo cual ser el mismo y ser otro sería también cuestión de más o menos y no de sí o no, como lo era), de

modo que siempre cabe otro menos diferente que otro, y por tanto los seres no pueden ser en total definidamente diferentes ni puede darse cuenta de todas las diferencias entre ellos por una definición cerrada.

49. En efecto, glosando todavía un poco, por si hiciera falta, la primera parte, si todo ser es idéntico consigo mismo y todos los seres diferentes los unos de los otros, consistiendo en último término la definición de un ser en no ser ninguno de todos y cada uno de los que no son él, se requiere, para que esté seguro de que es el que es y no ninguno otro, que tenga una definición cerrada o finita (a saber, tal que, plenamente desarrollada, conste de tantas notas o rasgos diferenciales cuantos sean en total los seres menos uno), ya que, de no ser finita, nunca podría llegar a tener la seguridad de ser el que es y no habría tenido por tanto el razonamiento fundamento alguno para partir de que era el que es; de manera que siendo cada ser cerradamente definido, también ha de ser para ello cerradamente definido el total de los seres todos.

50. Pero asimismo (por glosar la segunda parte) la noción de 'diferencia' no puede menos de arrastrar consigo la noción de 'diferencia de diferencias' o la de 'grados de diferencia': pues si todas las cosas fueran entre sí igualmente diferentes, desde luego no se sabría cuál era cuál ni estarían entre sí verdaderamente diferenciadas; supongamos pués primero que son diferentes unas de otras de diferente modo, esto es, que también la diferencia de las diferencias es puramente cualitativa.

51. Tenemos entonces que, comparando entre sí las formas de algunas letras de la caja tipográfica, O es diferente de M de diferente modo que O es diferente de Q o de C o que M es diferente de N o de V o de W: para dar razón de la diferencia entre esas diferencias, tenemos de algún modo que denominar las diferencias, es decir, tratarlas como objetos:

digamos, por ejemplo, que la diferencia entre O y C es 'CERRADA/NO CERRADA', entre Q y O, 'CON RABO/SIN RABO', entre M y N, 'CUATRO PALOS/TRES PALOS' y con V, 'CUATRO-/DOS', entre M y W, 'PICOS PARA ARRIBA/PICOS PARA ABAJO'; ya se ve que las diferencias son en efecto de diferente orden.

52. Es cierto que la tentación de verlas ordenadas en grados de diferencia asoma ya aquí imperiosamente (como, para el caso, en el sistema fonémico de una lengua, donde las oposiciones entre los fonemas llevan a concebir cada fonema como constituido por un número cierto de rasgos diferenciales), y en vista de la evidencia de que O y Q y C se oponen conjuntamente a M, N, V, W por una misma diferencia que podríamos escribir 'CON CURVATURA/SIN CURVATURA' y han de ser por tanto desde ese punto de vista menos diferentes las tres entre sí que de las otras cuatro, se podría sospechar que lo mismo que pasa en los sistemas parciales (y finitos) pasa también en el sistema que se nos propone de las cosas múltiples y todas: que es ley que la diversidad de las diferencias cualitativas implique por sí una ordenación en grados o en escala.

53. Pero prescindamos por ahora de dar razón a tal sospecha, y fijémonos simplemente, como diferencia, por ejemplo, entre O y M, en aquélla que hemos denominado 'CON CURVATURA/SIN CURVATURA' y que, para simplificar, podemos también denominar sencillamente 'CURVATURA' (como la diferencia entre M y W podría denominarse 'POSICIÓN'): concebida ya la curvatura como un objeto, nada nos puede impedir ahora examinar la diferencia entre O y 'CURVATURA': decidamos, por ejemplo, que O es una letra de imprenta, en tanto que 'CURVATURA' es una noción abstracta, y que la diferencia entre ambas puede escribirse como «SIGNO TIPOGRÁFICO/NOCIÓN GEOMÉTRICA», o más en general, como «LETRA/PALABRA», o en fin, para que la oposición sea fructuosa, destacando lo que haya de común y lo que de diferente, «SIGNO SIN SIGNIFICADO/SIGNO CON SIGNIFICA-

DO»; es decir, que, siguiendo el mismo procedimiento que antes, podemos denominar a la nueva diferencia «SIGNIFICACIÓN».

54. Consideremos pués a su turno la diferencia entre 'CURVATURA' y «SIGNIFICACIÓN»: podemos de primeras dar razón de ella escribiendo '«NOCIÓN QUE SE APLICA A COSAS/NOCIÓN QUE SE APLICA A PALABRAS»', o por acudir a la terminología al uso, '«SEMÁNTICO/METASEMÁNTICO»', de modo que podamos en una palabra llamar a la nueva diferencia '«NIVEL SEMÁNTICO»'; pero a su vez la diferencia entre «SIGNIFICACIÓN» y '«NIVEL SEMÁNTICO»' habrá de consistir en que aquel término se aplica a las palabras y éste a las significaciones; y así la diferencia entre ambos términos será nuevamente de nivel semántico; pero, teniendo que ser diferentes siempre las diferencias, a ésta tendremos que denominarla de otro modo, que habrá de ser algo como "«GRADO DE NIVEL SEMÁNTICO»" o "«METAMETASEMÁNTICO»" o "«ABSTRACCIÓN DE ABSTRACCIÓN DE ABSTRACCIÓN»", pero en cualquier caso sin que podamos ya evitar la ordenación en grados (que ya el número creciente de nuestras comillas venía señalando) para las sucesivas diferencias de diferencias de diferencias de diferencias que por el mismo procedimiento a partir de ahí vayamos descubriendo.

55. Las cuales ya se ve que habremos de seguirlas descubriendo interminablemente: pues nada puede impedir que cualquier ser abstracto, en cualquier grado de abstracción, al tomarlo como objeto y compararlo con un ser abstracto de grado inferior o anterior al suyo, dé lugar, como denominador de la nueva diferencia, a un nuevo ser abstracto de grado superior o posterior; y así los seres, en contra de lo que se pretendía, no puede concebirse que sean todos o finitos, que se pueda dar cuenta de todas las diferencias o determinaciones de cada uno ni de todos en conjunto por una definición.

56. Claro está que puede que algunos de vosotros no simpaticen mucho con los seres abstractos o metasemánticos y prefieran que, para nuestro razonamiento, no se los considere como seres propiamente dichos y nos atengamos a las cosas propiamente dichas, a las concretas. No es eso ciertamente lo que se hace en los tratos sociales cotidianos, donde a cada paso, apenas aparecida una abstracción de nuevo grado, ya se la está tratando como cosa.

57. Pero sea: de todos modos, no vamos a adelantar mucho con esa limitación: pues ¿dónde o cómo puede determinarse el límite justamente entre los seres abstractos y los concretos?: las letras de imprenta, por ejemplo, que empezábamos usando, O o M, ¿eran ya seres abstractos o no lo eran todavía?: parece claro que, si de lo que hablaba era (1°) de la O y la M en general, de cualquier diseño que sean, que se usan como capitales de caracteres latinos de cualquier tipografía, se trataba de unos seres distintos de los que serían (2°) si hablaba de la O y la M que se vayan a usar precisamente en la impresión del libro de las presentes lecturas presocráticas, seres distintos a su vez de los que serían (3°) si de lo que hablaba era de esa O y esa M que cada uno de vosotros tenga delante, como lector, en el ejemplar correspondiente de dicho libro; y como además he mandado imprimir esos signos repetidas veces para ejemplos del razonamiento, seres distintos serían (3°a) la O y la M que se repiten un cierto número de veces en el razonamiento y (3°b) la O y la M que aparecen cada vez impresas. Ya se ve que O y M, así consideradas, vienen a ser cuatro o cinco parejas de seres diferentes, y además con diferentes modos de diferencia entre cada una de las parejas y cada una de las otras; y que al mismo tiempo, en algún otro sentido, tienen que ser todas la misma, las mismas O y M, así en el caso 1° y 2° como en el 2° y 3°, como en el 3°a y 3°b: pues si no, ni siquiera podría haberse desarrollado el razonamiento.

58. Pues bien, ¿veis ya, sin más razonamiento, que decir que un ser tiene que ser el mismo que otro y al mismo tiempo

diferente equivale a reconocer que los seres son en suma infinitos y finitos?

59. Mas todavía, por si acaso a alguno las letras le molestan, tomemos otros seres que no tengan condición de signos, por ejemplo las ovejas: no ya las ovejas que los insomnes cuentan para dormirse según saltan por una valla (pues aquí, asegurarse de que una de ellas es diferente de la que le sigue es bastante fácil, menos fácil ya que sea diferente de la que sigue a esta otra, y si se deja saltar a unas cuantas más, el decidir si la que ahora salta es diferente de todas las que ya han saltado o es una de las que ya saltaron antes y que «por los rincones del sueño» ha dado un rodeo para saltar de nuevo y si por el solo hecho de saltar otra vez debe considerársela como otra diferente o como la misma sería probablemente cavilación tan ardua que impediría al insomne para toda la noche conciliar el sueño, como no sea que la eficacia dormitiva del procedimiento consiste justamente en que es la imposibilidad de entender la que acaba piadosamente por cerrar los ojos, como acaso también sucede la última vez que, según dicen, se nos cierran), sino una oveja de las reales y concretas.

60. Una de éstas pués parece sin duda diferente de otra oveja menos que del carnero de su rebaño, aunque ciertamente casi todo el mundo estará de acuerdo en que es menos diferente del carnero que del lobo (o inclusive de la loba) que está rondando los rediles, y pocos habrá que nieguen que menos diferente es del lobo que de esta fórmula del axioma de reducibilidad de Russell que tengo aquí sobre la mesa; pero a su vez, de entre las demás ovejas, es inevitable que sea menos diferente de las unas que de las otras: los criterios mismos de diferenciación parece que han de ser innumerables, ya se tomen los colores de la lana, ya la edad o la camada a que unas y otras pertenecen, ya la cantidad de leche que producen, ya el tener la pata quebrada o el estar esquiladas más o menos recientemente, ya el timbre del balido o cualesquiera

rasgos morales que puedan distinguirlas: lo cierto es que, tomando cualquiera de esos criterios (y no digamos si se pretendiera sistemáticamente combinarlos), se nos ofrecerán tantas diferencias diferentes cuantas sean las ovejas del rebaño menos una.

61. Pero, en tanto que el rebaño siga siendo finito en número, llegaremos a la mínimamente diferente, a la más hermana de nuestra oveja: ella será en todo caso absolutamente diferente de ésta –¿no es así?– por el hecho de tener la diferencia mínima de ser otra, mientras que en cambio la nuestra es la misma que es.

62. ¿Es la misma que es?: ¿la misma antes del esquileo y luego de esquilada?, ¿antes de parir y ya parida?, ¿la misma de cordera que de cinco años?: ¿no parece menos diferente de su hermana melliza, paridas ambas y esquiladas, que de sí misma el año pasado, antes de que pariera y la esquilaran?

63. Sométete a los técnicos: el pastor bien sabe cuál es cuál y hasta puede darles, si quiere, un nombre a cada una. Pero el pastor ¿no puede equivocarse?; y ¿de esa equivocación va a depender el que sea la misma o que no lo sea?

64. Pero no: que ella misma sabe mejor que nadie que es la que es, y no se va a confundir con ninguna otra. Es decir, que el punto de la mismidad está en que ella puede en todo momento decir «Soy la que soy».

65. Supongo que eso es lo mismo que dirá, para ser la misma, la casa natal de Goethe, reconstruida en Frankfurt tras la guerra según el modelo de la primitiva. Pero no hay por qué hacernos más tontos de lo que somos: es la misma porque está en el mismo sitio. ¿Qué pasa entonces con la iglesia visigótica de San Pedro de la Nave, trasladada piedra por piedra, cuando la construcción de los embalses del Esla, de su emplazamiento original al nuevo, una legua más

arriba?: ¿si la hubiesen puesto más cerca o en un paraje más semejante a aquél primero, sería menos diferente o más la misma?

66. Pero ya se ve, en suma, que no hay manera de evitar honradamente que en el ser el mismo haya también modalidades y también grados, como los había en el ser más o menos diferente, desde el momento que las maneras de ser otro se pueden multiplicar indefinidamente, como asimismo las maneras de ser el mismo.

67. Y no se me olvida que el último recurso para fijar un límite definido entre lo mínimamente diferente y lo más vagamente idéntico consigo mismo consistía en que la oveja de nuestro ejemplo (o, para el caso, la casa de Goethe o la iglesia de San Pedro de la Nave) llevara en sí misma, a través de todos los transportes y de todas las vicisitudes, una conciencia o voz interna que dijese «Soy la misma» (¿qué sería, por cierto, de la lombriz de tierra partida en dos por la hoja del azadón, cuando las dos mitades, no pudiendo menos de haberse dividido su conciencia, gritaran «Soy la misma» cada una por su lado?).

68. Pero ese necesario antropomorfismo del último recurso es justamente revelador a nuestro propósito: pues es cierto que la necesidad de fijar un límite preciso entre ser mínimamente otro y ser el mismo se revela de todo punto imperiosa para los humanos, esto es –dejándonos de vaguedades como 'humano'–, para el ser reflexivo o que se sabe ser (y hasta tal punto imperiosa que, para obedecerla, no han dudado los hombres en pagar el precio de creer en un momento, el llamado de la muerte, en que de repente deja uno de poder decir o de poder decirse «Soy el mismo», dejando en el mismo momento de poder decir otra cosa alguna), pero precisamente era a denunciar en esa necesidad la vanidad de todo fundamento (como no fuera ella misma) a la que estaba dirigido el segundo brazo del razonamiento de

Zenón, en tanto que el primero se limitaba a hacer constar la evidencia de esa necesidad.

69. Me parece pués, en fin, que hasta aquí nuestra glosa ha recorrido todos los recursos principales o más válidos a los que se puede acudir para escurrirse de aceptar al mismo tiempo las dos propuestas contradictorias, ya se tire por el camino del '*hay*' o por el del '*es*', ya se tomen como cosas los números o se los rechace, ya se cuente con la abstracción como creadora de nuevas cosas o pretenda uno restringirse a los seres supuestamente concretos o naturales, ya se quiera concebir la pluralidad como un estado, ya se intente el heroico desatino de concebirla como un proceso en marcha: parece, en todo caso, que es hora ya de ir cediendo a la doble propuesta de Zenón de Elea y reconocer que, partiendo de la creencia de que hay muchas cosas o que los seres son múltiples, es necesario, por un lado, que sean todos, esto es, en cantidad finita y definidamente diferentes unos de otros, y, por otro lado, al mismo tiempo, que no acaben nunca de ser todos, es decir, que sean infinitos en cantidad y no definidamente, sino por interminable gradación de más y menos, diferentes los unos de los otros.

70. Lo cual es una contradicción declarada (v. § 12) que, según el razonamiento, se desprende de la contradicción intrínseca de decir simplemente «Hay en absoluto muchas cosas» o «Los seres en total son muchos»; lo que no puede llegar a ser es la contradicción verdadera, que es, según decíamos en §16 la que no puede ni siquiera formularse.*

---

* Como en este trance el discurso del Intento de Redacción se desvía por otros derroteros y en la parte que llegó a escribirse no se vuelve ya sobre algunas otras consideraciones o glosas sobre los razonamientos de Zenón que me parecen interesantes, me permito molestar al lector con la intercalación en esta larga nota de unos pasajes de otra redacción anterior que pueden en parte colmar aquella falta; durante un trecho, pues, tendrá el lector delante una bifurcación de los caminos, que él verá cómo se arregla para leer, sometidos como estamos a la ley de la temporalidad, e.e.

71. Insólitamente valeroso es ya, sin embargo, el razonamiento por el solo hecho de formularla (valiéndose de los elementos sintácticos, intrínsecamente contradictorios entre sí, '*y*' y '*al mismo tiempo*'), y a tal punto que, dejándome por broma arrastrar un momento a la comparación entre el razonamiento y la propia persona de Zenón de Elea, en contra de lo prevenido (§§ 7 y 10), tentaciones me darían de recordar lo que de él cuentan Plutarco, San Clemente, Suidas o la Suda y Diógenes Laercio citando a Antístenes de Rodas, algo más viejo que Polibio (es decir, que la historia corría ya formada por el 200 antes de nuestra era: v. las citas en Diels I 29.A.1-2 y 7-8) de que, habiendo el tirano descubierto que estaba en una conjura para derribarlo, y sometiéndolo a interrogatorio según los métodos policíacos habituales para que diera los nombres de los otros conjurados, se mordió Zenón la lengua hasta conseguir cortársela y así la escupió contra el tirano; tan esplendorosa es la anécdota como

---

insimultaneidad del lenguaje, de la que aquí la tipografía puede falsamente librar a la escritura, pero en modo alguno a la lectura. ¡Que sirva la bifurcación para el más claro entendimiento!

* * *

Pero, una de dos (como le decía la futura suegra al pretendiente: «O gozas la niña, pero entonces te casas; o no te casas, pero entonces no gozas la niña»), una de dos –le diremos pués a la Ciencia–: o aquello sobre lo que versas no es la Realidad a la que pretendes referirte, y entonces, en efecto, los absurdos de la pluralidad y la infinita división y el movimiento se te presentan a ti sola, a tus métodos y nociones, y para nada tocan a la Realidad de las cosas corrientes, sobre la cual confiesas que no versas; o sigues pretendiendo referirte a la Realidad, pero entonces los absurdos de la pluralidad y la infinita división y el movimiento se te presentan no a ti, sino a la cotidiana Realidad del común sentido, en la que tú no haces sino descubrirlos, al versar sobre ella; y por consiguiente los razonamientos de Zenón no se dirigen a los científicos como científicos, sino a su propio corazón de seres como otros cualesquiera, que pretenden estar siempre cada uno en el sitio donde cada uno está y al mismo tiempo tomarse la libertad de moverse a cada paso al sitio donde no estaba, sin perder por un momento en el traslado su derecho a seguir siendo el mismo que estaba en el sitio donde ya no está.

* * *

símbolo de la operación dialéctica (apenas hace falta tocar, para interpretarla, a las palabras 'lengua', 'tirano', 'conjura', 'interrogatorio') que basta para salvar de la Historia la vida y muerte del, como dicen, Zenón histórico.

72. Sólo que la incitación de la dialéctica a la historificación resultó tan fuerte en este caso que la tradición nos ha legado (por Diodoro Siculo, a comienzos de nuestra era) una segunda versión, según la cual lo que Zenón mordió, sin soltar presa hasta que los guardias lo acabaron, fue la oreja del tirano mismo, a la que se había acercado bajo pretexto de comunicarle en secreto la información; y todavía otra noticia simbólica tenemos (en Filóstrato, por 200 d.J., en tanto que Diógenes Laercio se arregla para acumular las tres), que en el interrogatorio, al preguntarle por los nombres de los conjurados, produjo una lista de todos los amigos u hombres de confianza del tirano, y acaso, para rematar, el del tirano

---

Se trata simplemente con Zenón de evidenciar el absurdo de que, según la versión del sentido común y de la Ciencia, haya (sea donde sea) un cierto número de cosas, esto es, un conjunto, o también (según como se tome el *ésti/esti*) que el modo de ser de los seres incluya la condición de que formen un conjunto en que cada uno sea uno diferente de los otros, y todos ellos en conjunto computables de algún modo: se hace ver, en efecto, que ese conjunto, por un lado, tiene que ser cerrado o definido: porque el 'muchos' del lenguaje habitual la Ciencia tiene que entenderlo como una traducción aproximativa de 'en un cierto número', 'en un número x de elementos', donde de x pueden permitirse todas las ignorancias, pero no la suposición de que $x>x$ o $x<x$, al mismo tiempo que $x=x$, ya que ello destruiría la propia noción de número con que la Ciencia trataba de dar razón de la creencia en la pluralidad del común sentido; pero, por otro lado, ese conjunto tiene que ser también abierto, indefinido: porque, tómesele por cualquier sitio que se le tome, caiga sobre él la vista en cualquier punto que caiga (ya que el derecho a caer en algún punto se lo ha dado la hipótesis misma de que haya varios y diversos puntos), se encuentra siempre con que entre dos elementos hay otro elemento (aunque nada más este nuevo elemento, para no andarnos con tiquismiquis, sea la separación entre los dos primeros), y a su vez, entre éste y los otros dos, otros elementos más, y así sucesivamente; o sea que, si, por ejemplo en número, $a \neq b$, ello implica un número x, tal que $a>x>b$ o que $a<x<b$: pues, si se negara que hubiera tal número intermedio, o bien a sería $=b$, contra la hipótesis, o bien por lo menos la diferencia entre a y b sería

mismo, diciendo en cierto modo, por medio de la mentira, la verdad, en el sentido de que, siendo el tirano, esto es, la creencia dominante, idéntico consigo mismo, y así su único absoluto amigo, basta con denunciarlo, con hacer que el ser se diga, para que con ello mismo se convierta en su contradictorio, y por tanto el peor enemigo de su identidad.

73. Es, en fin, tal vez la dialéctica contradictoria de Zenón la razón más profunda de que Timón de Fliunte (por 270 a.J.) en los versos que Diógenes cita, y también Plutarco en la *Vida* de *Pericles*, 4, lo toque con el epíteto de ἀμφοτερόγλωσσος, esto es 'ambilingüe' o 'de lengua doble' (capaz de lo uno y de lo otro, del sí y del no), llamándolo además πάντων ἐπιλήπτωρ, que al mismo tiempo que puede entenderse como 'interruptor' o 'enmudecedor de todos (los interlocutores)', puede también valer por 'crítico de todas las cosas', más a nuestro propósito presente.

---

una cierta diferencia, y esa diferencia o sería distinta de *a* y de *b*, con lo cual ya tendríamos otro número nuevo, aunque no fuese ordinalmente intermedio entre *a* y *b*, o sería la diferencia $=a$ o $=b$: supongamos que fuese $=a$ a favor de *b*: entonces, $b=$ dos veces *a*; pero así, la relación entre *a* y *b* se traduce en un número, 2, que o bien es distinto de *a* y de *b*, y en ese caso ya tenemos un número nuevo además de los dos primeros, o bien es $=a$ o $=b$: supongamos que sea $=a$: entonces, $b=$ dos veces 2: llamémoslo 4; ahora bien, si $a=2$ y $b=4$, hay siempre, otra vez, un número nuevo distinto de ambos, a saber, lo que se llama 3, en el supuesto de que la relación entre *a* y *b* ('dos veces') rija a su vez entre otro y *a*, de modo que el cómputo de la relación de doble tenga a su vez que ser doble de algo; pero, si no es así, si *a* no es doble de nada –digamos que «es indivisible»–, entonces a *a* será más propio llamarlo 1, de modo que $2=1$, con lo cual *b* se llamaría propiamente 2; ahora bien, la diferencia entre *a*(1) y *b*(2) o es, a su vez, una relación repetible, de modo que haya algo que sea tanto mayor que *b* cuanto *b* es mayor que *a*, o no lo es: si lo es, tenemos nuevamente un tercer elemento, 3 (o también 4, según el modo de nombrar la diferencia); si no lo es, resulta que, en vez de haber 'muchas' cosas, hay solamente dos, 1 y 2; y con estas dos el razonamiento recomienza en cierto modo: si las dos son la misma, la pluralidad de que partíamos desaparece, contra el planteamiento; si no lo son, son diferentes, y su diferencia es computable, puede recibir un nombre: si el nombre de la diferencia entre 1 y 2 es distinto del de ambos términos, tenemos todavía un tercer elemento; si es igual al de uno de ellos, por ejemplo 1 (o por ejemplo 2,

74. Pero es preciso entender bien de qué manera maneja la contradicción el razonamiento: pues en efecto, hacer patente que el creer que «Hay en absoluto muchas cosas» o que «Los seres en total son muchos» es una contradicción intrínseca que se declara en forma de que «Es necesario que sean todos, esto es, en cantidad finita y definidamente diferentes, y necesario al mismo tiempo que sean infinitos en cantidad y diferentes entre sí por relación continua de más y menos» ¿qué sentido tiene, adónde va o qué produce?

75. Parece desde luego que impide o prohíbe el uso de la noción de 'muchos' como absoluta o el uso conjunto de las nociones de 'todo' y de 'pluralidad': pues se supone que la gente piensa que decir cosas contradictorias, puesto que lo uno destruye lo otro y lo otro lo uno, es como no decir nada, lo cual es a su vez una contradicción intrínseca, de modo que, para ese resultado, más vale no decir efectivamente nada, de

---

según el modo de operar), entonces, en efecto, no hay más que dos definitivamente, y la hipótesis de la pluralidad parece reducirse así a la imposición de la dualidad, como sola escapatoria de la cantidad indeterminada; pero aun así, no cuesta mucho darse todavía cuenta de que con ese descubrimiento del 2 lo único que se ha hecho es representar o denominar como objeto el propio método de razonamiento que empleábamos, la dicotomía (dar un nombre a 'diferencia', a 'negación', a 'disyunción', a 'relación' en suma), desde el momento que se empezaba razonando «se encuentra siempre con que entre dos elementos hay otro elemento». Ahora bien, está claro que la pretensión de la hipótesis era que el razonamiento de dicotomía pudiera aplicarse a la separación entre 'dos elementos cualesquiera'; de modo que, repitiendo respecto a las veces el mismo razonamiento que se desarrolló para los elementos, resultaría que el razonamiento de dicotomía o es irrepetible, y entonces no hay más que un 2 (el nombre de la relación misma entre los términos supuestamente diferentes), un 2 sin 3 ni 4, que no es ciertamente el fecundo 2 que la hipótesis pretendía, o, si es repetible, lo es un número de veces indeterminado; y por tanto, a este nivel más alto, en que la dicotomía se toma a sí misma como objeto de dicotomía, tampoco el 2 que al 'muchos' se le ofrecía como refugio sería un medio para huir de su perdición en la cantidad indeterminada.

Lo cual, por cierto, ya la Ciencia lo había sentido bien en tiempos de Zenón, y renunciando a la hipótesis intransigente («pitagórica» digamos) de

manera que, aunque ya de por sí la verdadera no puede pronunciarse nunca (v. § 16), está además prohibido de algún modo decir contradicciones, siquiera aproximativas.

76. Ahora bien, ello es que parece una reacción inmediata y casi automática la de que, al decir «No son muchos» o «No tiene sentido decir 'Hay muchos' en absoluto», de ahí se deduzca que con ello se ha dicho «Es uno» o «Sólo tiene sentido decir 'Hay uno solo'».

77. A tal punto parece automática la deducción que ya desde nuestros primeros testimonios sobre las propuestas de Zenón se nos presenta: así en el *Parménides* (127e-128d) el Sócrates de Platón toma sin más bajo esa interpretación la citada primera propuesta, a lo cual todavía la relativa honradez platónica de los tiempos en que escribía permite que su Zenón le responda parcialmente.

---

la discontinuidad, e.e. que entre las cosas no hay nada, o sea que no hay más números que los números naturales, tendía más bien a admitir que, en efecto, entre cada dos hay siempre un nuevo elemento, lanzándose así por la moderna vía de la generalización de la noción de 'número', introduciendo la visión geométrica en el campo del cómputo aritmético, y por ende admitiendo dentro de casa a lo infinito o irracional, con la esperanza de domesticarlo, al mismo tiempo que trataba de seguir fiel a la creencia del común sentido, que exigía la racionalización del empleo de la palabra *todos* (pluralidad al mismo tiempo que totalidad, que es unidad), y a la idea de que las cosas son, a pesar de todo, 'muchas', computables y en un cierto número, ya que no en número natural determinado.

* * *

Pero pasemos con esto, si os parece, a hacer otra lectura de nuestro segundo trozo del trazado de Zenón, el conservado en Simplicio *Phys.* 139,5 y 140,34, que compongo con los frs. 1 y 2 de Dl-Kr, insertando el fr. 2 detrás de la primera frase del fr. 1, porque así me parece probable que vinieran en el escrito de Zenón y porque, en todo caso, así conviene para la lectura. Con ella vamos a abandonar el planteamiento de la cuestión en el campo y bajo el aspecto del πλῆθος, o sea lo que podríamos traducir como 'cantidad discreta' o 'propia para el cómputo y numeración', y vamos a verla plantearse en el campo o bajo el aspecto del μέγεθος, o sea lo que podría traducirse como

78. Leamos esa parte pués del diálogo:

> «*Así pues, si es imposible que las cosas diferentes sean las mismas y las mismas diferentes, imposible también, en fin, que sean muchas. Pues si muchas fuesen, pasarían con ellas cosas imposibles. Conque ¿es eso lo que pretenden tus razonamientos, no otra cosa sino contender, en contra de todo lo que se dice, que no hay múltiples cosas? Y aun de eso justamente ¿consideras que te dan testimonio y prueba cada uno de los razonamientos, de modo que igualmente crees presentar tantas pruebas cuantos son los razonamientos que tienes puestos por escrito de que muchas cosas no hay? ¿Es así como dices, o es que yo no acabo de enterarme debidamente?*» «*No,*» que respondió Zenón «*has entendido bien lo que pretende la suma toda del escrito*». «*Me voy dando cuenta, Parménides,*» que dijo Sócrates «*que aquí Zenón no sólo con otras muestras*

'tamaño', 'cantidad continua' o 'propia, no para el cómputo, sino sólo para la medida': en fin, resumiendo un tanto groseramente, pasamos del aspecto aritmético al aspecto geométrico de las cosas.

Pero será útil que leamos la manera en que introduce sus citas el concienzudo y doctísimo Simplicio. Dice pués así en 139, 5: «El caso es que en su tratado, compuesto de múltiples ataques, va demostrando en cada uno que al que dice que hay muchas cosas le resulta que está diciendo contradicciones; de los cuales uno es un ataque en que demuestra que, si hay muchas cosas, tanto son grandes como son pequeñas, grandes hasta el punto de ser infinitas de tamaño, y pequeñas hasta el punto de que no tengan tamaño alguno. En ése, en fin, demuestra que aquello que no tiene tamaño ni espesor ni masa ninguna, eso tampoco puede ser ni haberlo [Aquí, el fr. 2b]. Y esas cosas no en el sentido de suprimir el uno Zenón las dice, sino en el de que tamaño tiene cada cosa de las múltiples e infinitas por el hecho de que, según se va tomando algo, siempre hay algo como resto de lo que se toma, gracias a la división indefinida; lo cual lo demuestra después de haber mostrado que no tiene tamaño alguno, a consecuencia del hecho de que cada una de las cosas múltiples es la misma y una consigo misma.»

Donde sólo me detendré un momento para haceros notar, primero, que Simplicio es todavía bien consciente de que no se trata tampoco de «suprimir el uno», sino de evidenciar justamente la contradicción de sostener la pluralidad al mismo tiempo que el cada uno (donde el uno está sostenido precisamente); y segundo, que en la última frase citada parece aludirse a un

de amor para contigo quiere estar dentro de tu intimidad, sino también por medio de su tratado: pues lo mismo ha dejado ahí escrito en cierto modo que lo que tú escribiste, sólo que, mudando de forma, intenta engañarnos haciéndonos creer que es algo distinto lo que dice. Que es que tú en tus poesías dices que es uno todo, y de eso presentas pruebas justas y bien puestas, en tanto que a su vez él dice que no son muchos, y pruebas asimismo ofrece numerosísimas y de gran peso. Eso pués de que el uno diga que es uno y el otro que no muchos, y que cada uno de los dos de tal manera lo diga que en nada parezca que lo que ha dicho es lo mismo, siendo así que lo mismo más o menos vienen a decir, parece que es como que lo dicho estuviera dicho como una broma a costa de los demás». «Bien, Sócrates,» que contestó Zenón «pero ello es que tú la verdad del escrito no has llegado del todo a percibirla. Y el caso es que, sí, como los cachorros laconios, sigues bien

---

epiquerema o ataque de Zenón no conservado, en que se mostraba que, si uno es uno y es idéntico consigo mismo (recordad lo que decíamos sobre la correspondencia entre unidad e identidad), entonces no puede tener tamaño: digamos, más a la moderna, «extensión»; y glosémoslo, sin más miramientos, con «entonces no puede haberlo», valiéndonos de la útil separación del *Hay* en nuestras lenguas: de modo que el haberlo le queda prohibido por el hecho de ser lo que es; y así Simplicio nos guarda con relativa fidelidad un recuerdo de cómo había Zenón penetrado en la contradicción de la esencia y la habencia, siendo así que ambas tienen el sentido común y la Ciencia que sostenerlas; que es lo que se dedicaban a evidenciar esa parte de los epiqueremas, formulando sucesivamente la necesidad de haber (o «tener tamaño») y la necesidad de ser lo que es.

Vuelve pués Simplicio más adelante (en 140,33, después de haber citado nuestros trozos 1*a* y 1*b*): «Conque así, por un lado, la infinitud en cuanto a la cantidad discreta la ha demostrado partiendo de la dicotomía. Y, por otro lado, la referente a tamaño o cantidad continua, primero [«la había desmostrado antes»?], según el mismo género de ataque. Pues, habiendo mostrado que [Aquí, el 2*a*], añade [Aquí, el 2*c*]».

Pero leamos ya las líneas probablemente literales de Zenón. Lo primero,

2a. *εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη*

O sea, algo como esto:

y husmeas la pista de lo que se ha dicho; pero, lo primero, una cosa se te escapa, y es que en modo alguno se permite tantos humos el escrito como para que se haya deliberadamente escrito con las intenciones que tú dices, sólo que disimulándose de ello ante los hombres como si estuviera maquinando alguna cosa del otro mundo; no, pero tú algo has dicho de lo que se da en esto, y son en verdad esos escritos una especie de expedición de socorro al razonamiento de Parménides frente a los que intentan hacer de él burla, en el sentido de que, si es uno solo el que es, muchas cosas risibles sucede que le pasan al razonamiento, y aun contradictorias con él mismo: contesta pués, en suma, ese escrito a los que sostienen los muchos o pluralidad, y se las devuelve iguales y dobladas, queriendo poner en evidencia eso, que cosas más ridículas todavía le han de pasar a la hipótesis de ellos, la de que haya muchas co-

---

Caso de que no tenga {*tamaño* / *cuantía*} *lo que* {*es <algo>,* / *hay*} *tampoco puede ser que* {*sea <nada>.* / *lo haya.*}

Mantengo la ambigüedad (para nosotros) del ἐστι (y de su ὄν), a pesar de que ya nos conste que el ataque en este caso no puede lanzarse sino por el camino del haber. Y añado, como razonamiento de este planteamiento, lo que Simplicio había citado capítulos arriba:

2b *εἰ γὰρ ἄλλῳ ὄντι προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος <τοῦ προσγενομένου>, προσγιγνομένου δέ, οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγιγνόμενον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογιγνομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὖ προσγιγνομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον.*

εἰ γὰρ D: οὐ γὰρ EF: οὐ γὰρ εἰ Ald.
<τοῦ ...> ... δὲ suppleui: προσγενομένου δὲ codd., edd. (δὲ delebat Zeller) *τὸ προσγινόμενον codd, Dl-Kr: -γεν- Diels*
ἀπογινομένου codd., Dl-Kr: -γεν- Diels
προσγινομένου codd., Dl-Kr: -γεν- Diels
τὸ ἀπογενόμενον corr. Ald.: -γιν- codd.

sas, que no a la de que hay sólo uno, si se investiga suficientemente».

79. Pues bien, hay ya lo primero en esta versión una grave inexactitud en cuanto a la forma en que Platón hace que su Sócrates presente la tesis del poema de Parménides y permite que su Zenón la acepte: pues, según veremos algún día al leer los versos, la sola forma en que en todo caso podría introducir la unicidad una glosa de las palabras de la diosa sería metalógicamente, por así decirlo, glosando en el sentido de «Lo único que hay (esto es, la única verdad) es que lo que es es lo que es», pero que no cabe interpretarlas como doctrina de que «Hay uno» o de que «Es uno», de donde ya se ve cuán fácilmente se desprende la predicación inversa de que «El uno es», es decir, que «Uno es uno sin contradicción»; pero esa mala interpretación de las palabras de la diosa parece que era tan inevitable que es ya, como hemos de ver, la

---

Es decir, más o menos, esto:

> *Pues, caso de que a otra cosa que* {*sea algo* / *haya*} *venga a añadirse, en nada puede hacerla ser mayor: pues no siendo* {*cuantía ninguna* / *de tamaño ninguno*} *lo que ha venido a añadirse, por más que, sin embargo, se añada, en nada puede ser que en* {*cuantía* / *tamaño*} *aumente. Conque así, ya desde este momento, habrá de no ser nada lo que se ha añadido. Pero si, al irlo retirando, resulta que lo otro para nada se hace menor, ni tampoco al volverlo a añadir aumenta, evidente está que lo que se estaba retirando no era nada ni tampoco lo que se añadía.*

Sólo de pasada os advierto que el razonamiento tiene que versar sobre la relación con otro: pues, de por sí, cabría pensar en algo que es algo (a saber: lo que es), sin por ello tener que tener extensión ninguna: podría incluso llegar a decirse, en el último acto de fe, que tal sujeto puede no sólo ser, sino también haberlo, sólo que sin estar en ningún sitio. Zenón, sin embargo, parte de que hay varios y de que, por tanto, pueden y deben relacionarse el uno con el otro; pero ésa es justamente la suposición del común sentido contra la que partían sus ataques. Y ya la suposición vulgar se estaba en sus tiempos configurando en la Ciencia en forma de teoría atómica: pues, si la Ciencia se empeña en dar razón de que haya muchos, no puede hacerlo sino llevando a

que Meliso mismo, considerado sin embargo un fiel discípulo de Parménides, adoptaba y sostenía.

80. Mas dejemos de lado por ahora tal equivocación, para fijarnos en lo que toca a las razones de Zenón mismo: pues ello es que aquel Sócrates suponía sin más que decir «No múltiples» y decir «Uno» es decir de dos maneras engañosamente diferentes la misma cosa, y a esto aquel Zenón del *Parménides* sólo tímidamente contestaba a medias, advirtiendo primero que no había ninguna maquinación oculta en su juvenil escrito y precisando luego que la manera en que su tratado defendía el poema de Parménides era la indirecta de atacar a los enemigos del poema: es decir, que, habiéndose éstos adelantado a mostrar las consecuencias ridículas que resultan de admitir la idea de que sea uno solo el que es, él entonces, siguiendo el mismo procedimiento, procede a mostrar que más ridículas son todavía las conse-

sus últimas consecuencias la suposición: esto es, al límite; aparecerán entonces seres que sean el límite ínfimo del tamaño (donde se hace abstracción de la oposición 'pequeño/grande', que parecía coesencial a la noción de tamaño, y la pequeñez se vuelve, de relativa, absoluta), seres que, al modo del infinitésimo moderno, se acerquen, por un lado, todo lo posible a no tener cuantía alguna, pero, por otro lado, tengan siempre alguna cuantía mínima y puedan siempre contarse como habiéndolos y sirviendo de fundamento al haber de las otras cosas. Algún día veremos cómo la noción se precisaba y consolidaba un siglo más tarde en la doctrina de Epicuro (*Carta a Heródoto* §§56-59). Pero es ya contra esa forma científica de la opinión contra lo que aplica Zenón ese razonamiento, y no precisamente atacando la idea en sí de que haya algo que sea algo, pero carezca de tamaño, sino aprovechando justamente la pretensión de que tales entes sirvan de fundamento a la sustentación de las cosas corrientes y con tamaño; y su contención es que sumar algo que no altera aquello a lo que se suma es igual que no sumar, y por consiguiente el supuesto algo no era nada. Ved que el juego es aquí muy simple, y a nivel lingüístico podría glosarse así: supongamos que 'haber algo' no implica 'cuantía de ese algo'; supongamos pues un 'algo' que es 'no cuantía'; pero en todo caso 'añadir' y 'quitar', así como 'mayor' y 'menor' o 'aumentar' y 'menguar', sí implican 'cuantía', esto es, que sus propios semantemas incluyen la noción de relación y comparación cuantitativa; de modo que, por ejemplo 'añadir algo'='añadir cuantía'; pero si en 'añadir algo' 'algo' es 'no cuantía', nos resulta que 'añadir no cuantía'

cuencias que resultan de admitir que haya muchas cosas; y a ello se limita.

81. Pues, en efecto, por ninguno de nuestros restos de Zenón se ve que de sus razonamientos (negativos, o por mejor decir, imposibilitativos) se deduzca nunca *e contrario* doctrina alguna positiva. Y con buena razón seguramente falta semejante deducción: pues tal vez a lo que más profundamente atentan los razonamientos de Zenón es a la convicción, fundamental sin embargo para la lógica habitual, de que haya una oposición entre dos términos, *P* y *Q*, tal que, ya que la afirmación de *P* implica la negación de *Q*, a su vez asimismo la negación de *Q* implique la afirmación de *P*, y viceversa la negación de *P* la afirmación de *Q*.

82. Aun supuesto que haya buenos fundamentos (esto es, una convención precisa y rígidamente establecida) para

='añadir cuantía'; lo cual es contradictorio consigo mismo; de modo que o bien la 'no cuantía' es 'cuantía', y entonces el haber algo implica que ese algo sea de algún tamaño, o bien 'añadir' no es 'añadir', y entonces el supuesto 'algo no cuantitativo' queda excluido de toda relación con otros algos cualesquiera, sean éstos o no cuantitativos. Y notad finalmente que, para más precisión, el razonamiento de Zenón se desarrolla en dos tiempos; punto que he tratado de poner en claro restituyendo al que me parece que debía ser su estado original el texto de 2*b*, alterado en la sucesión de los participios de Aoristo y de Presente, sin duda por una confusión del copista originada en un salto de línea a línea, confusión que, a pesar de sus intentos, no parece que hubieran alcanzado a arreglar del todo Diels y los editores. Leído pués como os lo he propuesto, ya veis que en una primera fase se razona con participios de Aoristo, esto es, se usa sólo el simple añadimiento de un algo incuantitativo, se observa la nulidad del resultado y de ello se deduce retroactivamente la nulidad del algo; pero, por si esta discontinuidad de los momentos del proceso pudiera permitir la sospecha de que el razonamiento ha dado igualmente «saltos en el vacío» (o sea que, si el añadimiento no h a a ñ a d i d o nada, puede sin embargo suponerse que a ñ a d i ó algo), la segunda parte considera el proceso en su desarrollo mismo (por medio de los participios de Presente, equivalentes a prótasis condicionales de ἐὰν con Subjuntivo de Presente, a las que corresponden las apódosis en Futuro, esto es, en modo Eventual), y observa que, al irse añadiendo el algo, no va aumentando lo otro, ni, al irse quitando, disminuyendo (o que, a cada momento que se añade

pensar que la predicación del término *P*, que está previamente definido por negación de los que no son él, pronuncia implícitamente la predicación «no *Q*» o por lo menos prohíbe la predicación de *Q*, así como «Q» implica «no *P*» o que no «*P*», no por ello la predicación «no *Q*» ni mucho menos la imposibilidad de la predicación «*Q*» van a tener por qué equivaler a la predicación «*P*».

83. Si la aparición de hecho de una afirmación de lo uno puede, en un mundo de nociones ordenadamente constituido, ser negación de lo otro o impedir sin más la afirmación de lo otro (pues la afirmación es necesariamente destructora, en el sentido de que la imposición de su predicado a un propósito y en un momento dado anula o imposibilita la aparición de cualesquiera otros predicados que no sean él), en cambio la aparición de hecho de una negación puede en todo caso imposibilitar igualmente la aparición de otras negaciones (y

---

o quita algo, a cada momento falta la correspondencia con aumento o disminución), de donde deduce (o diríamos mejor también «va deduciendo») que, mientras creíamos estar quitando o añadiendo algo, no estábamos quitando ni añadiendo nada, y que por tanto el algo no era (o si se prefiere, «no estaba siendo en cada momento») nada.

Pues bien, sentado que, si algo no tiene cuantía, tampoco es nada ni lo hay, pasamos a la segunda mitad del razonamiento:

2c. *εἰ δέ ἐστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι.*

O sea, más o menos:

Pero si {*es algo* / *lo hay,*} *forzoso es que* {*cada cual* / *cada cosa*} *tenga* {*algún tamaño* / *alguna cuantía*}, *y también algún espesor, y que de ello* {*lo uno esté separado de lo otro.* / *una parte diste de la otra.*} *Y asimismo, acerca de* {*lo* / *la*} *que*

de otras predicaciones cualesquiera) que no sean ella, pero no se ve cómo puede traer consigo la aparición de una predicación cualquiera que no sea ella misma; y desde luego, la no aparición de una afirmación determinada ya veis que no puede ser sino perfectamente estéril (puesto que ni siquiera está ahí) para producir ni destrucción de ninguna otra cosa ni construcción de nada.

84. Lo cual ya con el caso de los 'múltiples' y lo 'uno' se va viendo bastante claro: pues no se ve en nombre de qué del hecho de que se diga «No múltiples» han de deducir Meliso ni Platón que se está diciendo «Uno» o que decir «No son múltiples» es otra manera pués de decir «Es uno».

85. (Aquí tocáis con la idea de la separación entre el QUÉ y el CÓMO del decir, que es probablemente la raíz misma del mecanismo de la Lógica deductiva, como tipo de lenguaje opuesto al poético o productivo, para el cual esa separación

---

{sobresalga, / quede restante,} <al separar una parte,> el mismo razonamiento: pues también {eso / ésa} tendrá {tamaño / cuantía,} y asimismo de ello {sobresaldrá / quedará restante} algo.

Parémonos aquí un momento. Ya veis que se introducen sin advertencia dos nuevos términos: uno es el de 'cada cual' o 'cada uno' o 'cada cosa'; pero, en efecto, nada puede impedir al razonamiento que lo que ha visto para 'lo que hay' o 'lo que es algo' en general lo tome como aplicándose a cada una de las cosas que hay o que son algo: pues ello estaba impuesto por la propia suposición de que hay múltiples cosas, a la que el razonamiento, y todo el libro de Zenón, se aplica. El otro término es el de 'espesor', con que viene a completarse el de 'tamaño', 'cuantía' o 'extensión'; pero, en efecto, nada permite a la obligación de magnitud o extensión que toda cosa padece restringirse a la longitud sólo o sólo a la superficie: pues si intenta restringirse a la longitud, el anterior ataque de Zenón se aplicará en el sentido de la anchura, demostrando que, si algo no es nada de ancho, tampoco puede ser nada de largo; y si intenta restringirse a la superficie, se aplicará el mismo ataque en el sentido de la profundidad, y mostrará que, si algo no es nada de

es justamente lo inadmisible, y con esa idea volveremos seguramente a tropezar de diversos modos).

86. Podría pensarse con igual derecho que de decir «No múltiples» lo que se desprende es más bien «Ninguno»; pero esto no nos había de llevar muy lejos: pues ya veremos algún día cómo, siendo «Ninguno» o «Nada» necesariamente una sola y la misma cosa (que todos los que no son han de ser un mismo no ser, o que el no ser no puede aparecer de varios modos, puesto que es simplemente la no aparición o, en todo caso, no es aparición), decir «Ninguno» no sería sino una manera más profunda o verdadera de decir «Uno», como ha acabado por descubrir paladinamente la Lógica matemática, cuando ha decidido que 'Uno' es, por así decir, el nombre propio de la clase de los conjuntos vacíos.

87. No pues; ni tampoco nos importa primariamente (aunque tengo la sensación de que estoy pensando que

---

masa, tampoco puede presentarse a los ojos como nada. Porque es que es el mundo de Zenón, y no él, el que tiene establecida la creencia en las cosas por la triple racionalización del oído, de la vista y del tacto (sucesión, apariencia y masa), de tal modo que forman un sistema indisociable, y sólo por abstracción pueden considerarse por separado las dimensiones en sí mismas, pero no concebirse con una sola o dos dimensiones aquello que las dimensiones miden; y es de tal situación de la que el razonamiento de Zenón simplemente se aprovecha como punto de partida.

Pero el paso esencial de trozo está en que de la necesidad de magnitud o extensión o simplemente cuantía (para no implicar nada necesariamente «espacial» en esto) se desprende sin más la de partes, la de que «lo uno esté separado de lo otro». Porque podría concebirse que una cosa se presentase pretendiendo, sí, tener cuantía o magnitud, y sin embargo carecer de partes, ser indivisible. Pero si la noción de 'falta de partes' no se opone directamente a la de 'magnitud', directamente se opone a la de que 'hay muchos', que se da por supuesta como objeto de todos los ataques: pues, en efecto, ¿qué derecho puede haber a que aquello que se supone para una cuantía cualquiera (a saber, que una parte de esa cuantía corresponde a una cosa y otra a otra de las mútiples y distintas) se prohíba para una cuantía cualquiera (a saber, que una parte de la cuantía corresponda a una parte y otra a otra de las partes de la cosa)? Quien impide la división impide la multiplicidad. Y así nada puede el sentido común ni la Ciencia oponerle al razonamiento, como no sea oponiéndose consigo misma.

también sobre ello tendremos que volver enseguida un poco) que de «No múltiples» podría también deducirse «Dos», y hasta acaso «Tres»; no, sino que a lo que ahora voy es a que, puestos a deducir, de «No múltiples» podría igualmente deducirse «Innumerables» o «Continuo» o «Dudoso» o «Circular» o «Lejano» o «Animal» o «Verdes» o, en fin, cualquier predicado, cualquiera, con la sola excepción del predicado «Múltiples» (esto debe recordaros a los que hayáis estudiado algo de Lógica deductiva la cuestión paralela, que siempre ha venido desde la Antigüedad asomando intermitentemente la cabeza, y que podéis ver, por ejemplo, en el sistema de reglas de «deducción natural» de G. Gentzen 'Untersuchungen über das logische Schliessen' *Mathematische Zeitschrift* XXXIX –1934–, de qué es lo que se deduce de la afirmación de lo falso, que debe ser naturalmente otra afirmación cualquiera), ya que la abolición del derecho a una predicación determinada sobre algo no puede en modo

---

La segunda parte del trozo introduce pués la repetición indefinida del razonamiento, aplicando a las partes de las partes lo que se ha dicho de las partes de la cosa; y con buen derecho: pues tampoco el razonamiento había partido de un punto definido, sino de uno cualquiera: sólo por una convención falaz se permitía creer que primero tomábamos la cosa, para de allí pasar a sus partes: aquella cosa, en efecto, solamente era cosa en cuanto que era parte (el texto griego, por otro lado, con un uso más libre del neutro de singular de los pronombres anula más directamente la aparente distinción entre 'cosa' y 'parte'), y por consiguiente, una vez que el razonamiento se ha dado en un sitio, no puede menos de repetirse en otro y otro.

Veamos en la parte siguiente del fragmento cómo el principio se generaliza y se define a sí mismo:

2d. *ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὖ τοῦ τοιούτου ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται.*

αὖ τοῦ τοιούτου scripsi: αὐτοῦ τοιοῦτον codd., edd. (*sed τοιοῦτον post ἔσται H. Gomperz transponebat, Th. Gomperz autem ὥστε ἕτερον πρὸ ἑτέρου temptabat.*

Esto es, algo como lo siguiente, si admitimos el arreglo que os propongo en la nota crítica al texto y que me parece exigido por la gramática de la frase:

alguno tener fuerza para imponer el derecho a ninguna otra predicación determinada, sino en todo caso dejar el camino abierto para cualesquiera predicaciones indeterminadas.

88. Pues en fin, ¿a quién le hace falta que el NO sea opuesto y simétrico con el SI de tal manera que el NO del SI resulte automáticamente ser el SI del NO? Parece bastante claro que es al SI al que le hace falta; pues es por ese procedimiento como queda garantizado que cada muerte de un SI traiga consigo su resurrección como otro SI, que no puede menos de ser el mismo, y que, apenas refutada la opinión dominante, se presente como otra opinión la refutación misma, opinión que en el mismo hecho de desplazar a la primera hereda su dominio.

89. Bien que la metáfora de vida y muerte a tal propósito acaso nos engañe: pues una predicación positiva acerca de

---

Igual es, en fin, haber dicho eso una vez que estarlo diciendo siempre:

pues,	*nuevamente,* *tampoco aquí,*	*habrá nada de semejante*	*cosa* *proceso*	*que sea*		
lo último, *su término final,*	*ni dejará de haber*	*una cosa a seguido de otra* *uno que sea otro con respecto*				
cosa. *a otro.*						

Pues tal me parece la manera zenoniana legítima de cerrar el ciclo del razonamiento (que tampoco es un ciclo, ni puede cerrarse nunca), a saber, el punto en que el razonamiento se vuelve del objeto sobre sí mismo («si hay una cosa, hay un sinfín de cosas» pasa ahora a eso de «igual es haberlo dicho una vez que estarlo diciendo siempre»), según también hemos visto o volveremos a ver a propósito de lo de «el móvil no se mueve», que viene a ser lo de «el Predicado no predica de su Sujeto»: pues en definitiva, la separación entre una Realidad y el lenguaje que sobre ella versa era la pretensión de la Ciencia (racionalizando el común sentido), y a lo que viene indirectamente el razonamiento contracientífico (motor, ay, probablemente el más poderoso para el progreso de la Ciencia) es a denunciar esa separación, de la que parte como hipótesis que a lo largo del razonamiento ha de descubrir su propia contradicción.

algo es más bien, siendo como es una confirmación de su ser, un acto de muerte sobre la libertad o vida de aquel algo; y así una negación de eso, en tanto que sea de veras una negación de la predicación y no una predicación (negativa) sobre el mismo algo, trata de ser una anulación de aquel acto de muerte y hacer resucitar aquella inocente vida en que, antes de la predicación sobre sí mismo, vivía el algo sin saberlo.

90. Mas querría que no olvidárais un momento desde ahora que la negación tiene dos modos contrapuestos de ejercerse: si se dice «La Quimera no tiene ojos de gato», en el tono y con el sentido de decir

[LA QUIMERA] ←NO— (TIENE OJOS DE GATO) ,

lo único que tal acción intenta es que el NO rompa el efecto de la predicación previa, o que se da por hecha, «La Quimera tiene ojos de gato», y tal acción negativa podría glosarse con otras como «No es verdad que», «Nunca debió decirse que», «No hay derecho ni fundamento para decir que», «No se sabe que la Quimera tenga ojos de gato»; pero siempre el Poder está empujando a que la negación se inserte o se incluya en el curso de la predicación, y que, aparentemente la misma, «La Quimera no tiene ojos de gato», se diga y oiga en el sentido de

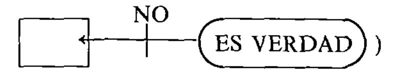
[LA QUIMERA] ←— (NO TIENE OJOS DE GATO) ,

con un verbo, por así decir, «no-tiene», esto es, «carece de», que impone sobre la Quimera una determinación, si no tan positiva, positiva igual que la de tener ojos de gato.

Y asimismo, si se dice que no hay Quimeras como

←NO— (HAY QUIMERAS) ,

ello no implica sino ello mismo, es decir que no es verdad (en el sentido, por cierto, de



que haya Quimeras, por más que constantemente el Poder insista en que ello automáticamente se entienda como



en el sentido de que sea verdad que no hay Quimeras, cosa que, por el hecho de que no sea verdad que haya Quimeras, no tiene por qué ser verdad.

91. Ello es, en todo caso, que sólo el interés de ser algo y de hacer que se sea algo definido puede imponer el mecanismo de conversión de la negación de la predicación en predicación de la negación; pero ninguna necesidad exterior (natural o lógica) independiente del interés de la subsistencia exige semejante manera de formular el principio de contradicción, a saber, no ya en el sentido de que no pueden al mismo tiempo afirmarse una cosa y su negación, sino en el de que la negación de una cosa implique la afirmación de su negación, cuando lo que queda siempre por demostrar es que su negación sea asimismo una cosa, y sujeta a su vez por ende a afirmación: que la falta de la moneda, por así decirlo, sea también una moneda y por lo tanto computable, como hacen los banqueros, en números rojos o negativos.

92. Que negar lo afirmado sea lo mismo que afirmar lo negado es justamente lo que el Interés ha de dar eternamente por supuesto; pero ninguna razón lo abona; ni, por supuesto, deja de abonarlo: quiero decir que no es que sea falso, sino que sencillamente no es verdadero.

93. Pero el genio de Zenón debía ser lo bastante sensible y juicioso como para apercibirse de la trampa: cuando ello niega o, si preferís, imposibilita (usaremos el signo $\flat$ para

indicar la imposibilitación, es decir, la negación de una afirmación fundada en la evidencia de implicación de contradicción), cuando se imposibilita pués que haya muchos o que sean múltiples y diversos, no con ello se está afirmando, ni mucho menos necesificando (signo #), que no-haya muchos o que no-sean múltiples y diversos, en el sentido de que haya no-muchos o que sean no-múltiples y no-diversos; o sea, empleando el signo habitual de deducción o implicación, ⊃, cruzado por barra, ⊅, para indicar que no hay implicación o deducción, para indicar –esto es– la falta de relación lógica,

♭ MUCHOS ⊅ # NO-MUCHOS:

y si lo que en el Diccionario del Sentido Común figura como nombre simple de 'no-muchos' es por ventura 'uno',

♭ MUCHOS ⊅ # UNO;

o lo mismo si ese nombre fuese 'nada'

♭ MUCHOS ⊅ # NADA:

de ♭ MUCHOS, en efecto (permitidme por un momento jugar con el juego de las negaciones en nuestra lengua) no se deduce nada, ni ningún otro nombre de 'no-muchos'.

94. Así que ya veis entonces que aquello que al Zenón joven le dejaba decir Platón, de que la manera en que su libro acudía en socorro de los versos de Parménides consistía sencillamente en mostrar que, si de la afirmación 'UNO' provenían resultados bien risibles (y es bien advertir aquí que lo de la risa resultante es una manera de decir que en tal afirmación hay implicada contradicción o absurditud: pues es la risa en gran parte, según la vieja teoría de H. Bergson, una reacción de defensa frente a una situación en que la lógica habitual queda indefensa), más risibles eran aún los que provenían de la afirmación 'MÚLTIPLES' (que es la del Sentido Común o lógica habitual), debemos entenderlo así ni más ni menos, dejando simplemente condenadas a la risibilidad en

mayor o menor grado (esto es, condenadas, de diferente modo, a la evidencia de la contradicción que implican) tanto la tesis de 'MÚLTIPLES' como la de 'UNO'; y tal sería de discreta y elusiva la manera en que los razonamientos de Zenón vendrían en socorro del dogma único de la diosa de Parménides, si no fuera que no habéis de olvidar que tampoco es cierto que fuese la tesis del UNO el dogma de la diosa.

95. (Por resumirlo brevemente, si ambas tesis se formulan, primero, con Sujeto explícito, «Todos son uno» es intrínsecamente contradictoria, según § 13, porque en ella se dice al mismo tiempo que son todos, e.e. plurales, y que son uno, y es intrínsecamente contradictoria la tesis «Todos son múltiples», porque, siendo todos múltiples, son todos, en conjunto y al mismo tiempo, una misma cosa; y si se formulan, segundo, sin Sujeto, «Hay uno solo» es extrínsecamente contradictoria, según § 14, porque ella se ofrece siempre al comentario metalingüístico «Fulano dice que hay uno solo», cuya contradicción se explicita ya con sumar ambas predicaciones en «Hay uno solo y Fulano dice que hay uno solo», lo cual, tómese por donde se quiera, ya no es uno solo, no digamos si añado el comentario «Oigo que Fulano dice que hay uno solo»; y es extrínsecamente contradictoria del mismo modo la tesis «Hay múltiples», porque, pudiendo en consecuencia escribir aquí debajo «Ahí arriba está escrito que hay múltiples», y pudiéndose el proceso repetir sin fin, la tesis misma de que hay múltiples en ningún sitio estaría fijamente formulada.)

96. Y si alguno de vosotros os quedáis pensando que no entendéis o que no puede ni debe entenderse cómo pueden conllevarse las dos refutaciones juntamente de los MUCHOS y de lo UNO (porque seguís pensando que también las refutaciones, como las creencias, se prestan a ser o no compatibles unas con otras), o que no veis más bien qué tesis o creencia nos queda, una vez eliminadas juntamente la de que sean uno y la de que sea muchos, ¿qué voy a deciros sino lo que a mí

mismo me decimos, que qué le vamos o le voy a hacer, y que ánimo y adelante a ver qué pasa?: pues si es cierto que yo necesito que sea uno y nosotros necesitamos que sean muchos, siendo ambas necesidades, cuando se presentan en absoluto o para todo, incompatibles la una con la otra, la mutua supresión de ambas puede quizá que sea la supresión de la Necesidad, cosa que no se sabe para qué habría de servir (para nada bueno desde luego ni a mí ni a nosotros: pues la liberación de la Necesidad nos y me liberaría probablemente al mismo tiempo de nosotros y de mí), pero al menos (y ya es un gran respiro) no se sabe.

97. Pero lo que pasa es que el razonamiento de Zenón no puede venir a vivir sino al remate de un proceso del Estado en que el Sentido Común tiene dicho «MUCHOS» y el Profeta de la Razón ha dicho «UNO», de manera que ese razonamiento viene a ser el momento de la anulación, no de UNO ni de MUCHOS, sino de la antítesis misma «MUCHOS/UNO» en que estaba (y está y sobre todo estará) fundado el Orden del Estado. Ésa era la verdadera Opinión Común (verdaderamente común, pues que era al mismo tiempo nuestra y mía), la de que 'uno' era el opuesto lógico o negación de 'múltiple' y 'múltiple' el opuesto y negación lógica de 'uno'; y ésa es la que propiamente queda borrada o desmontada o imposibilitada por obra del razonamiento: quedaría –esto es–, si no fuera que el Orden obliga a que, cada vez que se formule, se olvide una y otra vez el razonamiento.

98. Puede ser, entre tanto, que a estas horas, sensible lector, te estés diciendo, como medio justamente para quitarte de delante ese razonamiento y este libro, que si es que lo que pasa es que lo que estás leyendo es un libro de Lógica o cosa por el estilo: que, para ser un libro de Lógica, no parece estar compuesto con el rigor y mecanismo convenientes para interesar a los especialistas de la jerga, y si no lo es, basta con que lo parezca para que no pueda aspirar a interesarles a los

sensibles lectores que no estén especialmente interesados por la Lógica. Pero esto no es un libro de Lógica ni de nada: pues no hay cosa de la que no sea: los que hasta aquí tal vez se te hayan venido apareciendo, lector, como problemas lógicos, tocantes ya a la negación, por ejemplo, o ya a la deducción, no son sino problemas sencillamente: la contradicción que el discurso descubre leyendo las reliquias de pensamiento presocrático es la misma contradicción que descubren los ojos al asomarse a la noche estrellada, y la misma que descubre el corazón (si me pasas por un momento la desvergonzada cursilería) en el trance de la desesperación de amor, y la misma de que está hecho el terror del condenado a muerte en su celda al amanecer, y la misma que hace chocar ejércitos o amotina a las gentes del pueblo contra sus señores, y la misma que enardecía y ensangrentaba las disputas de los teólogos y la misma que hace, al buscar siempre nuevas vías para huir de ella, progresar cada vez más de prisa la ciencia de la Física o la Matemática o la Biología. Que el problema no se reconozca como el mismo, sino que se aparezca como múltiples problemas y diversos, es el truco esencial al Orden de la Muerte, que se manifiesta también como especialización del pensamiento; pero si en contra de algo van estas lecturas nuestras, tantas veces repetidas, es justamente contra la especialización: no sean los problemas múltiples y particulares; ni tampoco por ello sean, según nuestro razonamiento mismo, uno solo y universal; pero, así como se da el movimiento por el cual CADA problema se nos ramifica en una multitud innumerable de problemas, así se dé también el movimiento inverso, por el cual CUALQUIER problema, sea amoroso o político o teológico o científico o desnudamente lógico, se te descubra como el mismo.

99. Ahora bien, habrá que ver de qué manera en el amor o en las guerras o en la sucesión de los sistemas científicos se manifiestan o revelan prácticamente las contradicciones lógicas. Pues en cualesquiera de esos trances el planteamiento de la cuestión no se da para nada en lo que en ellos se dice, en lo

que digan o en lo que piensen los supuestos Sujetos de esas actividades (también las palabras en esos trances no son sino elementos de la actividad), sino en lo que hacen o, si preferís, en lo que pasa o lo que les pasa. Pero esas acciones o pasiones pueden de algún modo leerse, como dichos factuales o hechos elocuentes, como un *fari fiendo*; y no hay por tanto ninguna relación de parecido, de analogía o de metáfora, entre aquello que en los campos de batalla o en la platina del miscroscopio o entre las sábanas de la cama pasa y aquello que se descubre al examinar la diferencia entre negación de la predicación y predicación de la negación, no, sino que aquello y esto son lo mismo, en el sentido de que esto no es otra cosa sino al desnudo aquello mismo, esto es, los mecanismos de la práctica, descubiertos como lógicos o verbales: el NO, por ejemplo, que aquí se estudia es el mismo NO de que no haya gracia, en su celda, al alba, para el condenado a muerte y el mismo NO de que Él ya no te quiera y acaso no te haya querido nunca y el mismo NO de que 2 no tenga raíz cuadrada y el mismo NO de que los trabajadores de una fábrica del Estado no quieran seguir trabajando un día.

100. Es el Estado el que no puede consentir en modo alguno que ese NO de los estudios lógicos sea el mismo NO de los mecanismos de actividades o pasiones, sino un objeto propio de los estudios lógicos; y al concederle a la Lógica o, si os empeñáis, a la Dialéctica la categoría y condición de una ciencia entre las otras ciencias (formales o como gusten de llamarse), está con ello procurando eficazmente que las Ciencias (positivas, y no meramente las formales) sigan progresando, y los conflictos sociales perdurando en el cambio de sus planteamientos, y los amores perpétuamente pudriéndose en la amenaza de prostituciones o de matrimonios, y las gentes plurales muriendo uno tras otro como un solo hombre. Pues bien sabe el Señor sin duda que aquel análisis verbal que llegase a ser tan puro que no se pareciese en nada a los saberes y fuese por ende incapaz de toda aplicación práctica sería el que de veras analizaría y por ende

anularía los mecanismos de la práctica; o al menos Él así lo teme.

101. Aquí, por lo pronto, estamos tratando de leer los restos de algunos escritos de unos tiempos en que (por hacer caso a las fantasmagorías de la Ciencia de la Historia) no había todavía una Lógica. No había tampoco propiamente Ciencias, en el sentido de una Astronomía separada de una Física o de una Paleontología (pues Tales calculaba, por lo visto, los eclipses: ved en Heródoto I 74, por ejemplo; y Anaximandro partía probablemente de la observación de fósiles de peces para enunciar una teoría de la evolución de los seres vivos, animales marinos primero, metamorfoseándose al pasar a vivir en seco: fr. A 30; pero sólo a nosotros, criados por las Ciencias y profetizando, como la Historia suele hacer, *post festum*, desde el Futuro cumplido, nos parece que tales indagaciones de niños listos, que cualquiera sabe adónde podían haber llevado, eran ya y son para siempre los preludios, todavía desorganizados, de estas Ciencias en que hoy progresamos hacia el conocimiento de las varias partes de la Verdad o –para ser más moderno– de la Realidad: como si la Historia que tal nos hace creer no fuera ella misma una, y por ende parte interesada, de dichas Ciencias) ni había, en fin, una Química separada de una Psicología o de una Dialéctica Histórica, cuando todavía lo que Anaxágoras especulaba, casi contemporáneo de Sócrates y ya muy cercano al establecimiento de las Ciencias, pero tirando sin duda por mal camino, puesto que el Gobierno –democrático, por cierto– de Atenas hubo de quemar sus libros en la plaza pública, parece que tendría que haber sido una especie de mezcla inextricable de las tres cosas (ved frs. como el 6 y el 12 o el excelente estudio de Ch. Mugler en la *Revue des Etudes Grecques*, LXIX, 1956) con su *Νοῦς* o Mente o *Mind* practicando continuamente algo como un análisis (lógico y químico) de cada cosa en sus elementos (que todos están en todas), al mismo tiempo que la *σύγκρισις* o síntesis que hace, al concebirlas, ser a las cosas cosas, proceso *ad infinitum* que

constituye juntamente la evolución de la materia o vida y el progreso del conocimiento, por así decirlo.

102. Las Ciencias propiamente dichas más de una vez volveré probablemente a indicaros, en la medida que me deje caer de vez en cuando en tales devaneos historicistas, cómo se establecieron justamente a partir de esa situación que denominamos presocrática, y ello con una doble motivación o arranque: la materia, por así llamarla, del trabajo y el discurso de las Ciencias serían ciertamente observaciones y teorías presocráticas como las que en el § anterior traía para ejemplo, sometidas a una progresiva ordenación y a un sistema de división de los métodos y objetos del trabajo; pero el motor activo y el impulso creador de las Ciencias y su desarrollo estaría, por el contrario, en los descubrimientos presocráticos negativos: en el desvelamiento de las contradicciones o absurditudes de la Opinión Común acerca de las cosas, que empuja a las Ciencias, para huir de tales contradicciones o, como dicen, superarlas, a elucubrar sistemas (sean físicos o históricos o como se quiera), que, al redescubrir en el paso siguiente la contradicción inherente a su discurso, han de dar lugar a nuevos sistemas que los superen. Y asimismo, cuando las Ciencias se establecen (el momento que queda para nosotros bastante bien fijado bajo el nombre de Aristóteles), al mismo tiempo aparece, como disciplina aparte, una Lógica independiente, que se queda sin saber muy bien (y seguirá sin saberlo por los siglos de los siglos) si trata, como una Ciencia más, de algunas cuestiones especiales suyas o si trata del discurso de las otras Ciencias o si no trata de nada propiamente. Pero eso más tarde, con el tiempo: ahora estamos leyendo en una situación no sólo prearistotélica, sino presocrática.

103. No había pués una Lógica ni había Ciencias. Lo que sí me parece que se había ciertamente señalado en aquel siglo y medio de nuestros escritos era ya una diferencia entre unos que llamaríamos científico-religiosos, en el sentido de

que ofrecen saberes o verdades científicas, aportando con ellas nueva materia para la creencia y restableciendo así la Religión (desfalleciente con el fin de la era mítica y el advenimiento de la histórica) bajo una nueva forma, a saber, la de la Ciencia positiva, y otros que no suenan a científicos ni religiosos, que no ofrecen saberes particulares (ni por tanto un Saber, que sólo propiamente como saberes particulares puede ser positivo), sino que parecen meramente dedicarse a la denuncia de los engaños o disolución de la trama que el Sentido Común (y en confirmación suya el Saber científico-religioso) tiene establecida o va estableciendo para sostén de la subsistencia. Es así que a lo largo de estas lecturas pocas veces, y más bien de soslayo o para comparación, nos ocupamos de tales textos como los de los órficos o los de los pitagóricos o tampoco, pese al esplendor de sus versos y aquel canto doble (v. fr. 17) de cómo de muchos se hace uno y de uno muchos, de los de Empédocles ni tampoco, pese a la admiración del genio teórico que en ellos se entrevee, de los de Anaxágoras o de Demócrito y Leucipo, mientras que en cambio nos afanamos por averiguar qué es lo que podía haber, en el segundo sentido, en las palabras de Tales o Anaximandro, nos paramos en los versos de Jenófanes y leemos empeñosamente lo que nos queda de los de Parménides y de la prosa de Heraclito y de Zenón y de los sofistas.

104. Pero aun esos textos mismos que leemos debo seguramente insistir en advertiros cómo los leemos, o más bien cómo no: que no los leemos por sí mismos (pues no somos aquí curiosos de antigüedades ni mucho menos historiadores de la Filosofía ni, en general, productores o consumidores de Cultura), sino en todo caso como puro medio, acaso conveniente, de presentación del planteamiento de problemas que de otro modo se presentan de hecho en la vida de uno cualquiera o en la de una Sociedad cualquiera o en la de cualquier aspecto de la propia Naturaleza, siendo, por supuesto, la misma esas tres cosas que la pedantería cultural distingue (pues una vida no es sino la vida en general, en

cuanto que la vida sólo se vive como una vida, pero al mismo tiempo una no es una, ya que cada ser es la manifestación de todos los otros seres y en cada cosa que me pasa todas las cosas que pasan están pasando [con gusto os invitaría a leer como ejercicio a tal propósito, más que los textos fundamentales de nuestra Biología, alguna de aquellas elucubraciones iluminadas de científicos medio reconocidos que en tiempos de los padres o los abuelos se publicaban todavía en colecciones como la 'Bibliothèque de Culture générale', por ejemplo aquella de F. le Dantec *La «mécanique» de la Vie*, París 1913, en que mostraba que cada acto de vida era el producto de dos factores, uno la estructura del ser vivo y otro las condiciones de su ámbito en el momento, pero con la gracia de que cada acto de vida hacía cambiar el primer factor, de modo que al momento siguiente el comportamiento del ser era distinto porque el ser era otro], pues en fin la esencia de la cosa en todo caso, míresela como la Vida, trátesela como una vida, colectiva y singular, está en la contradicción entre ser un ser y estar vivo, entre vivir y ser lo que se es), y asimismo la relación o paso de uno a otro de los fragmentos que leamos no ha de ser ninguna Historia, sino mera representación de los pasos que se dan en el discurso físico del supuesto Universo Mundo y en el discurso, más o menos reflexivo, de la vida de cada uno de nosotros.

105. Tomemos por ejemplo una cuestión muy presocrática, acaso la cuestión por excelencia, que es la de lo infinito; esto es, para ser más precisos, la de la relación entre lo de 'infinito' y lo de 'todo'.

106. Y tomémosla de primeras a través de los fragmentos de Meliso, aquel honorable ciudadano de Samos a quien le tocó (allá por los años 440, ya después de bien conocidas las obras de Heraclito y de Parménides) defender en batalla naval a Samos contra los atenienses y Pericles (v. Plutarco, *Pericles*, 26-28), cuya teoría (que conocemos sobre todo por unas cuantas citas directas de Simplicio y por el tratadillo *De*

Melisso, Xenophane, Gorgia, que, exponiendo las tesis de los tres para someterlas a una impugnación de una arrogancia casi superaristotélica, tantos buenos servicios nos ha prestado en varias ocasiones), teoría que el propio Aristóteles *Met.* 986 b 25 considera, junto con la de Jenófanes, «un poco más rústica y basta» (*ἀγροικότεροι*) que la de Parménides, mientras en *Phys.* 186 a 6 califica su razonamiento de «cargante y sin paradoja» (*φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν*), tiene para nosotros en este punto la ventaja justamente de que en efecto está formulada con una cierta apariencia de sensatez, como si se hubiera tratado de presentar los desvelamientos, al parecer, irreparables, que se habían producido aceptándolos honestamente, por un lado, pero dándoles la forma menos escandalosa y más asequible al Sentido Común posible. Ello fue también lo que le llevó a renunciar a las «prisiones del límite» que «la poderosa Necesidad» imponía, según la diosa de Parménides (fr. 8, 30 s.), para tornar al predicado de *ἄπειρον*, que solemos traducir por 'ilimitado' o 'infinito'. Y os digo que ello puede aquí sernos conveniente en el sentido de que esa forma más grosera y pacata de exponer la cosa tiene probabilidades de coincidir con la que a cualquiera de nosotros pudiera ocurrírsenos, en cuanto falsamente ingenuos y poco avezados afrontadores de lo infinito, y así se presta mejor a dejarnos descubrir alguna trampa que pudiera desvirtuar el descubrimiento de que no puede tener fin y al mismo tiempo no puede ser sin fin.

109. Leamos pués los textos citados por Simplicio, y, como base del razonamiento, el fr. B 1 D., con una de las primeras, al parecer, formulaciones del trasteado dogma del *nihil ex nihilo*. Dice pués Simplicio *Phys.* 162, 24:

> *Y también Meliso lo ingénito o carente-de-proceso de lo que es lo mostró valiéndose de aquel axioma corriente; y escribe así:*

Tras lo cual, la cita literal:

3. ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν. εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

εἰ τοίνυν *aF*: εἰ τύχοι νῦν *E*: εἰ τύχῃ νῦν *D*.

O sea algo como esto, obligándome a la doble traducción que la duplicidad de 'ser' y 'haber' en nuestras lenguas nos impone:

Siempre hubo, fuese lo que fuese, lo que hubo
Siempre ha sido lo que ha sido } *y siem-*

pre { *lo habrá.*
lo será. } *Pues, si hubiese* { *nacido o empezado a*
llegado a ser lo que }

{ *haberlo,*
es, } *forzoso es que,* { *antes de nacer o empezar a*
antes de llegar a ser lo que es, }

{ *haberlo, no hubiera nada.*
no lo fuera en absoluto. } *Ahora bien,* { *si no había*
si no era en }

{ *nada,*
absoluto lo que era, } *en modo alguno podía* { *de nada nacer*
llegar a ser lo }

{ *o empezar a haber nada.*
que era a partir de no ser en absoluto lo que era. }

110. Notad aquí un momento que, con la doble traducción, se nos empieza a sugerir un poco de lo que espero que hemos de ir viendo esclarecerse ante nuestros ojos: la doble faz, la científica y la lógica, de nuestras cuestiones: traduciendo con 'haber', la cosa parece tomar el sentido de una teoría, física o metafísica, acerca del origen y evolución del Universo Mundo o la Realidad o como se llame a Lo-que-hay; traduciendo con 'ser', parece convertirse en la cuestión, lógica o gramatical, de la relación intensional entre término Predicado y término Sujeto, de si se puede (con verdad, por supuesto) predicar «Mariposa» de un término que no tenga ya en sí la

nota 'mariposa', ya que, si se dice «La oruga se ha hecho mariposa», cabe siempre preguntar «¿Qué es eso de lo que se dice que es mariposa?: no la oruga, porque, si es oruga, no es en absoluto mariposa; ¿la mariposa entonces?: pero entonces no se ha hecho, sino que lo era»; en fin, la cuestión crucial sobre la que hemos de volver seguramente y con la que no vamos por ahora a entretenernos. Baste por ahora advertir que no podemos quedarnos con una traducción o con la otra, que no podemos entenderlo de una u otra de las dos maneras; y sigamos yendo a lo que íbamos.

111. Partiendo pués de ahí, decía Meliso en un pasaje (fr. 2 D.), al parecer siguiente, que Simplicio cita por dos veces, en *Phys.* 29, 22 y en 109, 20, con algunas variantes, que os anoto:

4. *ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι δέ, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ήν καὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε γιγνόμενον ὄν) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γιγνόμενον ὄν). ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχον ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν, <πᾶν ἦν>· οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστί.*

ἔστι δέ, ἔστι τε καὶ scripsi: ἔστι δὲ Simpl. 109: *ἔστι τε καὶ* 29 *ἔσται* 29: *ἀεὶ ἔσται* 109 *ἤρξ. γ. ἄ. π. γινόμενον* (*ὄν*) 29, 24.109, 22.27 (*cfr. paráfr.* 268, 16): *ἤ. γ. ἂ. π. γενόμενον* 109, 29 *ἐτ. γ. ἂ. ποτε γινόμενον* (*ὄν*) 109, 22, 27*: ἐ. γ. ἄ. ποτε γενόμενον* 109, 29: *ἐτ. γ. ἄν* 29, 25 *ὅτε δὲ* 29, 25: *εἰ δὲ* 109, 23 *οὐκ ἔχον* 109 *F: οὐκ ἔχει* 109 *DE*, 29: *καὶ οὐκ ἔχει Kranz* *πᾶν ἦν suppl. Kochalsky* *πᾶν ἔστι Dl-Kr* («*ganz und gar ist*»).

Es decir, más o menos:

Pues bien, dado que { *no nació o empezó a haberlo,* / *no ha venido a ser lo que es,* }

sino que { *lo hay,* / *lo es,* } *siempre* { *lo hubo* / *lo ha sido* } *y* { *lo será* / *lo habrá,* } *y*

sin límite.
principio no tiene ni tampoco fin, sino que es ilimitado.
infinito.

hubiera empezado a haberlo,
Pues cierto que, si se hubiera desarrollado,
hubiera venido a ser lo que es,

tendría un principio / comienzo (pues habría alguna vez empezado a

nacer a su ser)
desarrollarse como lo que es) y un fin / terminación (pues
venir a ser lo que es)

estarse produciendo);
habría alguna vez terminado de hacerse ser lo que es);
desarrollar su ser);

pero, como no ha comenzado ni terminado, siempre lo hubo / lo ha

sido y siempre lo habrá, / lo será, no teniendo principio / comienzo ni

tampoco fin, / terminación, <era todo>. Pues no hay manera / de hacer / es posible

algo que no haya totalmente.
que haya / sea siempre algo que no sea enteramente lo que es.
algo que no sea todo.
salvo aquello que es todo.

A lo que sigue comentando así el docto Simplicio:

En cuanto al punto de que, así como lo que ha venido a haber o a ser lo que es lo considera limitado y finito por esencia o en su esencia, así también lo que es siempre lo entiende como ilimitado o infinito por esencia o en su esencia, lo ha dejado claro al haber dicho:

Con lo que introduce la siguiente cita de Meliso (fr. B 3 D.):

5. *ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.*

Pero, tal y como { *es* / *lo hay* } *siempre, así también en* { *cuantía* / *extensión* / *tamaño* } { *ha de* / *debe* } *ser* { *ilimitado* / *infinito* } *siempre.*

A lo cual advierte Simplicio previsoramente «Pero por cuantía o extensión (*μέγεθος*) no entiende la distancia, dimensión o espacio (*τὸ διάστατον*), pues él mismo declara indivisible lo que es o hay» (esto es, que no puede hablar de 'extensión desde hasta' –cosa que ya de por sí quedaba excluida por contradicción con el predicado 'ilimitado' o 'infinito'–, sino que, para una mente postaristotélica como la de Simplicio, habría de tratarse, según se aclara a continuación en su texto, con la cita del fr. B 10 D. de Meliso sobre el movimiento, de algo como «la vastitud en sí misma de la hipóstasis o substancia»; con la cuestión de la cuantía y el espacio ya tendremos ocasión de habérnoslas), para añadir poco más adelante «Y aun a seguido o de inmediato coordinó con lo de 'eterno' lo de 'infinito' en cuanto a su esencia, al decir así:»

6. *ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.*

A saber:

{ *Teniendo principio y fin, nada* / *Nada que tenga comienzo y terminación* } *es ni* { *eterno* { *ni infinito.* } / *sempiterno* { *ni* { *infinito.* / *ilimitado.* } } }

De lo cual parece que es Simplicio el que se molesta en deducir *e contrario* un tanto desaprensivamente:

De manera que lo que no los tenga es ilimitado o infinito.

112. Paremos aquí, si os parece, en la recogida de las citas de Meliso; que creo que ésas son las que hacían falta para la cuestión que ahora se nos planteaba, la de la noción de 'infinito' y su relación con la noción de 'todo', si es que a tales cosas se las puede llamar nociones propiamente, que seguramente no, aunque, según espero que veamos, en virtud de razones no sólo diferentes para 'infinito' y para 'todo', sino opuestas la una de la otra.

113. Pues es ello que, por un lado, parece cosa evidente y que sin más se nos impone lo de que, si es todo, sea sin fin (pues, si hubiera un fin, al otro lado del fin habría algo, aunque no fuera nada, lo cual si no fuese del todo, el todo no sería todo, y, si lo era, aquel fin no era tal fin), y que asimismo, si es sin fin, sea total o todo (pues, no pudiendo oponerse a su ambición límite alguno, ¿qué podría impedir que ocupara y tuviera ocupada toda la posibilidad de ser o haber, o qué corte y reserva podría permitir que le faltase algo para ser enteramente todo?).

114. Y en efecto, así parece que piensa también Meliso, cuando en sus textos no sólo se combinan, sino que parecen establecer una mutua implicación, términos del tipo 'todo' con términos del tipo 'ilimitado': fijaos en [4] cómo, en la primera parte del fragmento, del hecho de que sea siempre (lo que implica que no tiene principio ni fin) se pasa directamente a la conclusión de que es ilimitado, mientras que, al final, a pesar de alguna duda sobre la transmisión del texto, parece claramente decirse que lo de ser siempre necesariamente

implica que sea todo o totalmente. Y todavía en [6] es de advertir, como Simplicio advierte, la coordinación inmediata que se establece entre el término 'sempiterno' (*ἀίδιον*, del mismo tema que *ἀεί* 'siempre', que es también el del lat. *aeuom* 'era, edad' y donde está por tanto la raíz de nuestro *eterno*) y el término 'infinito'.

115. El término 'siempre' parece ser en los textos de Meliso la piedra clave, que toca por un lado con la necesidad de que sea infinito (ya veis que incluso cuando, en [5], se quiere hablar de la infinitud en extensión o cuantía en cierto modo espacial, no se puede hacer sino apelando también al 'siempre', y produciendo así, no ya la coordinación, sino la más íntima unión, sinsemántica, de ambos términos al decir 'infinito siempre' o 'siempreinfinito') y por otro lado con la necesidad de que sea total o todo. Pero de momento, si os parece, separando artificialmente los dos momentos que en 'siempre' se dan juntos, el de la temporalidad y el de la absolutitud o totalidad (y por cierto que el gr. *ἀεί*, por sus usos sintácticos, mantiene más íntimamente confundidas que nuestro *siempre* las interpretaciones de 'todo el tiempo [continuamente]' y 'una y otra vez' o 'a cada momento'), dejemos por ahora de lado su momento de temporalidad, sobre la que probablemente la discusión del asunto nos hará volver más adelante, y fijémonos en su momento de totalidad o absolutitud, que lo coloca a nuestro propósito en la categoría de 'todo' (como 'nunca' en la de 'nada', que es la misma que la de 'todo'): lo que ahora nos importaba era que el que fuese todo no sólo era compatible con el que fuese ilimitado o infinito, sino que hasta el ser todo implicaba el ser infinito y viceversa.

116. Y sin embargo, ¿qué hay en esto que a vosotros lo mismo que a mí seguramente nos hace sentir entre términos como 'infinito' y 'todo', como 'ilimitado' y 'absoluto', una tal antipatía mutua que nos hace parecer evidente, al mismo

tiempo y en contra de la evidencia avanzada en el § 113, que si se dice que es lo uno no puede ya decirse que sea lo otro, que si es infinito nunca puede ser todo y que si es todo ya no es infinito? Habrá que ver si se puede dar razón de semejante sentimiento.

117. Al cual sentimiento parece que han sido sensibles incluso la Teología por un lado y la Ciencia por el otro: pues de Dios, si os acordáis un poco del catecismo, trataban de decirse al mismo tiempo cosas como que era «infinitamente bueno» y como que era «omnipotente» o «todopoderoso», pero lo cierto es que llegó un momento en que la Fe Ortodoxa vio que había que decidirse por lo uno o por lo otro y que no había componenda, de manera que, condenando, como herejía panteísta, la predicación 'todo', hubo de quedarse con la de 'infinito' y tratar, mal que bien, de defenderla; y la Ciencia, por análoga vía o perdedero (dejando ahora las matemáticas, sobre las que tendremos aquí que venir más directamente), se ha debatido y sigue debatiéndose (o seguía hasta principios de este siglo, cuando todavía era científico plantearse los problemas generales) entre o bien intentar vanamente la confusión o componenda entre una concepción totalitaria y una infinitista (desarrollando por ejemplo tipos distintos de infinitud, de los que uno es compatible con la totalidad) o bien decidirse con rígida honestidad por lo uno o por lo otro: o ello tiene un total, pero entonces es limitado, o es infinito, pero entonces no sería totalizable; a sabiendas de que con la primera opción, al hacer absoluto su objeto, perdía ella misma paradójicamente la posibilidad de una verdad absoluta, y de que, con la segunda, ponía en peligro sin más su propia capacidad explicativa o racionalizante.

118. ¿Cuál es pués esa discrepancia fundamental que nos suena entre 'infinito' y 'todo' y que puede que prohíba de algún modo su matrimonio? Por lo pronto, notad que

palabras como *ἄπειρον*, *infīnītum*, *infinito*, *ilimitado*, *sinfin*, están todas ellas formadas con una negación (*ἀ-*, *in-*, *sin-*), elemento negativo que parece característico de toda esta familia de predicaciones, mientras que en cambio ningún elemento negativo aparece en la constitución de *πᾶν* o *ἅπαν*, *ὅλον*, *totum* ni *omne*, *todo*, *total* (podríais seguir añadiendo *entero*, *completo*, *perfecto*), de manera que esa diferencia podría acaso ayudarnos a dar cuenta de aquella especie que sentíamos de incompatibilidad: esa diferencia, en efecto, dado lo que empezábamos a vislumbrar en los §§ 84, 85 y 90 acerca de la incomparabilidad de negación con afirmación, podría revelarse pertinente para explicar la mutua repulsión entre 'infinito' y 'todo'.

119. Ahora bien, seguramente me recordaréis en este punto que, según hemos anotado de pasada en § 115, palabras como *nada*, *nihil*, *οὐδὲν* o *μηδέν* (así como *nunca*, *nunquam*, *nusquam* y otras tales) son del mismo tipo o familia que *todo* y las otras tales (a las unas y a las otras nos hemos permitido referirnos como «absolutas», de lo que pretendíamos excluir a las del tipo de *infinito*), y sin embargo están también formadas con una negación o por negación (ya sabéis que etimológicamente *nada* o *nadie* no contienen prefijo negativo, pero su carácter negativo lo han adquirido, como *jamás*, it. *mai* o fr. *aucun* y *plus*, por pregnancia –o morfematización del uso sintáctico– con la negación misma de las predicaciones, de manera que, para el caso, tan negativas las percibe uno como *ninguno* o *nunca*), así que en virtud de ello vendrían a caer del lado del tipo de *infinito*, *sinfin* y las otras tales. Conviene pués que examinemos cómo funciona la negación en uno y otro caso.

120. Bien sentían los lógicos, ya desde Aristóteles, al organizar el tinglado de las mutuas relaciones entre juicios universales (e.e. de Sujeto universal) y juicios particulares (e.e. de Sujeto no universal ni tampoco singular) (con vistas por

cierto a los mecanismos de deducción, es decir, de transmisión de la verdad de unas predicaciones a otras; pero esto aquí no nos importa mucho), cómo se oponían y entrecruzaban el tipo de relación entre los términos de la clase 'todo' y los de la clase 'nada', que solían llamarse en las escuelas, si no me acuerdo mal, opuestos (*ἐναντία*), y el tipo de relación entre los términos de la clase 'nada' y los de la clase 'algo' (y correlativamente, los de la clase 'todo' y los de la clase 'algo no', que también puede llarmarse 'no todo'), que solían llamarse contradictorios (*ἀντιφατικά*, aunque se esté aquí aplicando a los términos el nombre que propiamente se les da a los juicios correspondientes), relación ésta última que, como veis, parece ser simplemente la de la negación ('nada' = 'no algo', 'algo' = 'no nada'; 'algo no' = 'no todo', como hemos visto, y 'todo' = 'no «algo no»' o 'no «no todo»'), en tanto que aquella primera de los opuestos en modo alguno parece que pueda reducirse al mecanismo de la negación; y, apareciéndosenos por una parte más extremosa o polar que la otra, por así decirlo, por otra parte bien sabían los lógicos deductivos, viniendo a su uso en las predicaciones, que los contradictorios no pueden ser al mismo tiempo ni verdaderos ni falsos ambos, en tanto que los opuestos no pueden ciertamente ser ambos verdaderos, pero pueden ser ambos falsos, lo que parece revelar entre los opuestos algún modo de cercanía o avenencia, que no se da entre los contradictorios.

121. En fin, ello es que de hecho 'nada' parece estar formado por la negación de términos como 'algo' ('nunca' por la de términos como 'alguna vez', y así los otros correlativos), y en efecto la observación lingüística misma nos muestra una y otra vez tal relación o proceso: así lat. *nullum* sobre *ullum* (*nunquam* sobre *unquam*, *nusquam* sobre *usquam* y demás), gr. *οὔτι* sobre el indefinido *τι* (y *οὔποτε* sobre *ποτὲ*, *οὔπως* sobre *πως*, etc.); ni es tampoco raro que, por una reversión del proceso, se vuelvan a formar términos del tipo 'algo' por negación de los del tipo 'nada', como por ej. lat. *nonnihil* o

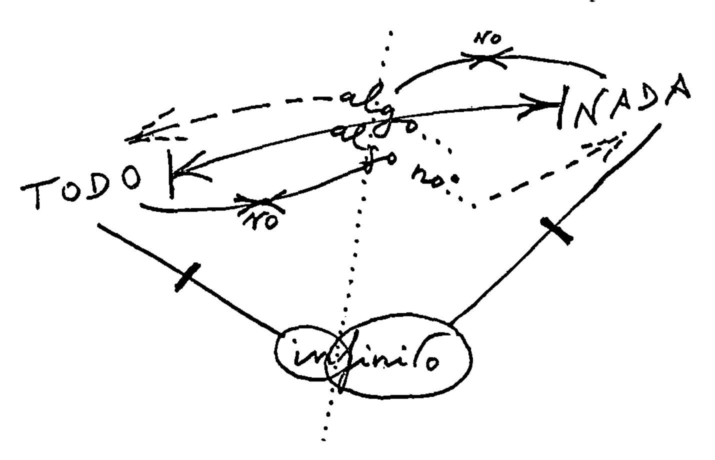
nonnullum. Cierto que a veces se da un proceso de formación distinto, cuando los términos 'nada' se constituyen por negación de términos como 'cosa', 'persona', 'hilo', 'pizca' o semejantes (*rien, nada, nothing, nobody, personne, nihilum, nemo*), en los cuales sin embargo la negación funciona en el sentido del 'ni aun' o 'ni siquiera', esto es, de tal modo que la cosa, el hilo, la pizca o el hombre se han tomado, no ya como algos sencillamente, sino con intención de singulares, es decir, si me pasáis la fórmula, como ejemplos mínimos de algo; ese rasgo del mínimo que así altera la formación se revela más directamente en aquellos otros casos (*οὐδέν, ni uno*) en que la formación parece hacerse por negación de 'uno', de la unicidad, como si 'uno' fuese del mismo orden que 'algo', cosa que evidentemente no es 'uno' (como tampoco 'dos' ni 'tres'), una vez que ha renunciado a aquella indefinitud de 'algo', 'alguno' y los otros términos tales; pero en verdad no se trata ahí tampoco de ningún 'no-uno', sino también de un 'no-algo', ratificado por recurso a la noción del 'mínimo del haber', recurso ciertamente contradictorio, según ya se irá viendo, con la indefinitud y con el haber. Y cierto también que otras veces parece, a la observación lingüística, que términos del tipo 'nunca' están formados con negación sobre otros del tipo 'siempre', como podría pensarse de ing. *never* frente a *ever* (o incluso al. *nimmer* 'nunca más' frente a *immer*); pero ello es que tal interpretación (que *never* fuese un equivalente de un *not ever*) es propiamente imposible, y hay que acudir a considerar un estado de lengua anterior en que *ever* (o anglosajón *aefre*, relacionado, por cierto, con el *ἀεί* y el *aeuom* de que en § 114 os hablaba) tuviera, en combinación con ciertos predicados, el sentido de 'más y más (tiempo)', 'todavía', y consiguientemente *never* al principio el de 'no más (tiempo)', 'ya no más', que luego ocuparía los usos (cfr. el caso de *jamás*) de 'nunca'.

122. De modo que se confirma en general que la oposición entre los términos 'nada' y 'algo' consiste en una negación (por ende, definitoria) de un término esencialmente

indefinido (si cupiera esencialidad alguna en la indefinición) y en una negación inversa de un término definido, 'nada', que viene a producir naturalmente la indefinición del algo. En cuanto a los términos del tipo 'todo', en cambio, ya ibais viendo que no hay manera de que se engendren por negación de nada ni de cosa alguna: lo más que en ese sentido podíamos descubrir en 'todo', aparte de la supresión de su propia negación ('no «no todo»'), era (§ 120) su contradicción con «algo no»; ahora bien, «algo no» no es propiamente un término (que pudiera ponerse, por ejemplo, como Sujeto de un juicio), sino el término 'algo' más una negación en activo, por así decir, esto es, que no lo afecta a él, sino al acto mismo de la predicación en que él juegue; conque por eso era que, si queríamos buscar un equivalente de 'todo' de forma negativa, nos veíamos reducidos al 'no «algo no»', que no puede entenderse sino en un nivel metalingüístico superior, en el sentido de que prohíbe la formulación de predicaciones negativas con Sujeto 'algo'. O dicho de otro modo, que, así como 'nada' impedía cualquier formulación con indefinidos del tipo 'algo', así también impide 'todo' toda formulación, sólo que precisamente las negativas, con indefinidos del tipo 'algo'; pero tanto 'nada' como 'todo' se hermanan en cuanto a oponerse a las formulaciones indefinidas, y tienen en común por ende el imponer una absoluta definición del término; si a su vez son entre sí opuestos 'todo' y 'nada', no será pués por nada parecido a ser negación uno del otro, sino más bien por algo que podríamos formular así: polarización de la definitud en dos sentidos contrapuestos; o dicho con algo más de precisión: que 'todo' es la reducción a absoluto, o sea a suma definición, de lo que se nombraba indefinidamente en el término 'algo', así como 'nada' es la reducción a absoluto, o sea a suma definición, de 'algo no', esto es, de lo que indefinidamente resultaba de la negación de uso del término 'algo'. Pero así como 'nada' es absolutamente negativo, así 'todo' es absolutamente positivo, y siendo ambos absolutos, en común se oponen al campo de lo no absoluto, sino indefinido.

123. Pues bien, amigos, fijémonos ahora en aquellos términos del tipo ἄπειρον, 'sinfin', 'ilimitado' o 'infinito': lo que les pasaba (§ 118) era que estaban explícitamente formados como negativos; y esto ya sin más parecía contraponerlos con 'todo', que se nos ha revelado como absolutamente positivo. Importa ahora, sin embargo, que consideremos d e q u é son negativos. Pero ello es bien visible: son negadores precisamente de la noción de πεῖραρ, 'límite' o 'fin', o sea de la finitud que, según hemos de ir viendo, malamente y con trampa va a poder diferenciársenos de la definitud ni la definición. Siendo pués negación de la finitud, ya veis que han de estar en una especial relación de incompatibilidad o repulsión mutua con 'todo' y con 'nada', que se nos han revelado no ya ciertamente como simples términos de finitud o definición, sino como polarizaciones de la definitud: con 'todo' se repelerá 'infinito', en cuanto que siendo 'todo' la absolutitud o límite de lo positivo y no consintiendo por tanto formulación negativa alguna (ningún «algo no...», que sería un «no todo»), menos va a avenirse con un término que encierra en sí la negación misma del límite y por ende de todo término absoluto; pero con 'nada', aunque de otro modo, se repelerá asimismo 'infinito', en cuanto que siendo 'nada' negación de indefinidos del tipo 'algo', ninguna compañía podrá padecer con términos como 'infinito', que lo que niegan justamente es lo contrario, lo finito, que, como seguiréis viendo, ha de ser al mismo tiempo lo definido.

124. Puedo también, si os parece, dibujaros todo eso aquí en la arena (y no rehúyo que de paso vuestros sentidos os sugieran en la contradicción plástica entre la suelta arena y el firme trazo del dibujo algo de lo mismo que en ello se dibuja), de modo que los trazados diferentes de las rayas y de las puntas de flecha y barras con que las termino, corto o entrecorto se os aparezcan sin más como representaciones de los diferentes tipos de relación de que hemos venido hablando:



125. Verdad parece entonces, como ya la raya de puntos os indica en el dibujo, que alguna relación de vecindad o semejanza se establece con ello de algún modo entre los términos 'algo' (y 'algo no') y los términos 'infinito'. Y no creo, no, que tengáis que pensar que es una trampa verbal, sino simplemente un azar bienvenido, el que la Gramática les haya dado nombre de indefinidos a palabras del tipo *algo* (aunque muchas veces confundiéndolas también con las del tipo *todo*), es decir, el mismo nombre que a la palabra *infinito*, como palabra con significación que es, no le es ciertamente aplicable, pero que ella misma es. Conviene, sin embargo, para percibir mejor en cuánto se parecen lo algo y lo infinito, que entendamos por qué diferente vía cada uno de ellos aparecen ambos en común en ese indefinido campo medio que repugna con los polos del todo y de la nada. Que es que a 'infinito' le es esencial estar formado por negación; ahora bien, sabemos que la negación es determinante, que ella es el principio mismo de la determinación y que al poner el prefijo *no-* se ha puesto un límite o barrera, que es un trazo de definición de lo nombrado; pero en este caso lo que el *no-* niega o prohíbe es justamente la definición, el límite, la ley constitutiva de un ser por prohibición de ser cualesquiera otros (cosa parecida les pasa a términos como 'inesencia',

'ilegal', 'inconsciencia' o 'anarquía'), de manera que ahí la negación, con una cierta contradicción entre lo que 'infinito' dice y lo que el prefijo *in-* hace, realiza su función determinante o definidora bajo forma de supresión de la determinación y definitud. En cambio, en 'algo' nada se ve de negativo; no sólo eso, sino que la aparición de 'algo', por ser esencialmente indefinido (si me pasáis que vuelva a hacer explícita la contradicción), es incompatible con cualquier intervención de la negación determinante: no cabe un 'algo' negativo (como sí cabía un 'todo' negativo, que era 'nada'), no cabe –es decir– un término que sea indefinido en el sentido de 'algo' y al mismo tiempo negativo: ya hemos visto que un 'no-algo' aparece inmediatamente como 'nada', esto es, saltando de la indefinitud al extremo de la finitud; y en cuanto al 'algo no' con que más de una vez hemos jugado, ya veis –y pronto veréis mejor seguramente– que el 'no' no afecta al 'algo', sino a la predicación, cualquiera que sea, pero siempre alguna, que haya de seguirle. De manera que, si hay por un lado alguna innegable vecindad y semejanza entre 'infinito' y 'algo', en cuanto contrarios ambos a la finitud y definición, y por ende a los polos de la definitud que son 'todo' y 'nada', por otro lado es de una forma diferente, y en algún sentido contraria, como toman ese carácter infinito, indefinido, 'infinito' y 'algo', en cuanto siendo 'infinito' esencialmente, aunque contradictoriamente, negativo y no siendo 'algo' nada que pueda compadecerse con la negación.

126. Os diría, por una especie de metáfora genética, que es como si 'infinito' viniese a reconquistar o a hacer resucitar por negación explícita la indefinición originaria del 'algo' (*'Ήτοι μὲν πρώτιστα* Χάος *γένετ'*, que dice Hesíodo, *Teog*. 116, «En verdad, lo primero hubo Caos»), indefinitud perdida desde el momento que aparece el Ser o sea la institución de ser lo que se es, contra la cual ya no cabe sino el uso contradictorio de la negación, que si puede aspirar a la resurrección de la vida del algo, no ciertamente a su vida misma, «anterior» a la negación en cuanto que «anterior» al

ser determinado. Os lo diría, si no temiese que os tomarais la ilustración genética demasiado en serio, olvidando que no podemos aquí aplicar ninguna consideración genética (o histórica, como dicen otros), por el mismo hecho de que pretendemos considerar al mismo tiempo lo que es finito y lo que no lo es, y para eso bien podemos decir que el planteamiento genético resulta siempre parcial y corto: pues, tomada la cosa por el lado del ser lo que se es o de la cuestión del ser, es claro, y más que claro, implícito en la cuestión misma o verdadero por definición, que ser lo primero que es o que fue es el ser, la identidad, la definición o definitud; en tanto que, tomado por el lado del haber, de la cuestión de si hay o hubo, la cosa ya no está tan clara, y bien podría decirse que hubo o que había lo primero caos, esto es, infinitud, indefinición, si no fuera que se teme que ello se entienda enseguida como equivalente de que lo primero que hubo fue caos o era caos, o ya con su artículo y todo, el caos, la infinitud, con lo cual, al introducirse así la cópula *ser*, y tras ella el artículo determinante, se produciría en el seno de lo mismo que se dice una contradicción, de la que, aunque sea acaso en vano, debemos intentar librarnos.

127. Y ya que de tales maneras se nos va apareciendo la mutua exclusión entre 'infinito' y 'todo', creo que debo, antes de seguir adelante, pararme en una cuestión, que de paso puede que más adelante nos venga bien que haya quedado ya desde ahora expuesta: que es que ¿qué pasa entonces con aquello de que el argumento o sofisma fundamental contra la división parezca que puede aplicarse igualmente a todo y a lo infinito?; ¿no entraña esto, contra lo que vamos viendo, alguna connivencia o semejanza entre 'infinito' y 'todo'? Pues ello es que el argumento, por un lado, se aplica bien y sin más a lo infinito (y justamente Meliso lo aplicaba para demostrar que, si es infinito, ha de ser uno: fr. 6 D.: *εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα*: «pues, si fuesen dos, no podrían ser ilimitados, sino que tendrían límites el uno con el otro»), formulándose, por ejemplo, así:

infinito tendrá que serlo de algún modo; pues, si tuviese límite, ¿qué habría más allá del límite?; etcétera; ahora bien, si es infinito, no puede estar dividido: pues, si lo estuviese, las partes tendrían que o ser limitadas o no serlo; pero no pueden ser ilimitadas, porque al menos limitarían la una con la otra, y no cabe que algo limitado por un lado sea en general ilimitado; pero, si fuesen limitadas, resultaría que lo infinito estaba compuesto de finitos, cosa que no puede desde luego concebirse suponiendo dos partes o un número de partes, pero tampoco suponiendo un número de partes infinito, porque sencillamente, si es infinito, no es número ni puede usarse como multiplicador que produzca nada ni finito ni infinito. Así, por ejemplo, para la imposibilidad de la división de lo infinito y de que, habiendo infinito, podamos haber partes finitas. Pues bien, parece que el sofisma se puede igualmente referir a todo, y así se hacía en el Sermón aquel de ser y no ser que os publiqué hace unos tres años; pero no igual, si bien se mira: pues ahí no puede decirse directamente «El todo total no puede estar dividido» (pues ningún veto lógico parece que podría ponerse de primeras a un todo constituido por todas sus partes justamente), sino que hay que decir así: el todo total no puede dividirse: en efecto, si trato de hacer la división o corte, esa división misma (entiéndase como línea divisoria o como operación) o pertenece o no pertenece al todo que trataba de dividir: si es del todo, quiere decirse que ya era del todo antes de tratar de dividirlo, y que por tanto no lo he dividido, como pensaba; pero, si no era del todo y por consiguiente de veras lo he dividido ahora, entonces no era el todo total, como yo creía que lo era, lo que había dividido, puesto que para ser total le faltaba por lo menos esa división o corte. Ahora bien, si ahora no puede el todo dividirse, nunca habrá podido dividirse, ya que a cualquier momento que imagine para hacer la división se le aplica el argumento del mismo modo que al momento en que ahora iba a dividirlo; de manera que o no tiene tampoco partes el todo total o, si las tiene, son siempre las mismas, en el mismo número y del

mismo modo, desde siempre y hasta siempre. Ya veis pués la diferencia: a lo infinito el argumento de imposibilidad de partes se le aplica directamente, sin hacer intervenir la consideración dinámica del acto de dividir ni del tiempo y sus momentos, en tanto que para el todo total el argumento requiere para funcionar que se le aplique en vivo, por así decirlo, o sea empleando cosas como el Verbo de nuestras lenguas en sus varios Tiempos, que, como hemos de ver pronto seguramente, implican la introducción de índices mostrativos o que señalan, desde el argumento, a los puntos exteriores a él, como yo mismo, donde el argumento estaba formulándose.

128. Pero puede justamente que no nos descaminen mucho tales consideraciones de seguir con el examen de las formulaciones de Meliso. Pues, aparte de la incompatibilidad, que venimos denunciando, entre lo de todo y lo de infinito, que en ellas en verdad apenas si se atreven a implicarse directamente el uno con el otro, estaba la intervención del elemento 'siempre', que parece ser en verdad el que sirve para establecer la conexión (que aquí va antojándosenos imposible) entre lo de total y lo de infinito; pues incluso para hablar, en nuestro texto número **5**, de una infinitud no temporal, sino de cuantía, de extensión, o, si os empeñáis, espacio, tenía que acudirse (v. § 115) a la combinación íntima o sinsemántica del «infinito siempre» o «siempre-infinito», que va a sernos seguramente muy ilustrativa ahora, al hacer entrar en consideración no ya el lado de absolutitud o totalidad de 'siempre', sino también su lado, por así decirlo, de temporalidad.

129. Pero he aquí que en este punto del discurso se me ofrecen casi al mismo tiempo diversas vías o procedimientos de plantearse la cuestión (¿qué queréis?: alguna vez habrá que dejar deshilacharse un poco el hilo de Ariadna: bastante condena y artificio es ya seguramente el tener en general que someternos a la prosecución lineal del discurso sobre algo que no tiene por qué tener de lineal nada sino el venir

estando sujeto a nuestro discurso), que veo que son al menos y por lo pronto cuatro. Voy a enumerárnoslos aquí, pero poniéndolos de tal manera, para no perder tampoco una cierta claridad y orden, que, dado que los cuatro se presentan en forma de términos contrapuestos, veamos bien una cierta correspondencia que se me antoja que hay entre las primeras alternativas de cada uno de los cuatro frente a una correspondencia análoga entre las cuatro segundas alternativas. A saber, escribiéndolos, como se suele, en filas y columnas:

	Primera alternativa	*Segunda alternativa*
PROCEDIMIENTO A:	Uso de términos absolutos no temporales, como 'todo', 'nada'.	Uso de términos absolutos, pero temporales, como 'siempre' (y 'nunca').
PROCEDIMIENTO B:	Predicaciones absolutas o generales, como «(Todo) (es) agua».	Predicaciones hechas con predicadores dotados de índices temporales como los verbos i.eos.: «Fue (siempre) agua», «Será (siempre) agua».
	Uso ambiguo del Presente de los verbos: «Es agua».	
PROCEDIMIENTO C:	Formulación estática: noción establecida; nombrar y no decir: 'Lo infinito', 'Todo'.	Formulación en acto: decir, predicación: «Es infinito», «Es todo».
PROCEDIMIENTO D:	Planteamiento de la cuestión en SER (ἐστὶ como cópula).	Planteamiento en HABER: (ἔστι como *hay*)

130. Por la vía pués o procedimiento *A*, se trata de analizar las funciones de un índice como 'siempre' (que en el

discurso de Meliso –recordáis– parecía hacer papel como de puente para establecer la relación entre lo de todo y lo de infinito), recordando que ya a nivel gramatical parecen en él distinguirse dos, una en el sentido de 'cada vez' o de 'en toda (esto es, 'en cualquier') ocasión', y otra en el sentido de 'eternamente', 'todo el tiempo', las cuales nos ofrecen el medio de estudiar la relación misma entre 'todo' en el sentido de 'todo entero' (*totum*, *ὅλον*, *τὸ πᾶν*) y 'todo' en el sentido de 'cada' o 'todos y cada uno' (*omnis*, *ogni*, *πᾶν* sin art., *ἕκαστα*, *every*, cuya evidente derivación de *ever* no puede menos de ser pertinente a nuestro problema), es decir, la relación entre un 'todo' totalizador, pero ajeno al número y continuo o masivo por tanto en cierto modo (junto al cual, un 'siempre' como 'hasta siempre y desde siempre', pero al mismo tiempo 'continuamente', 'perpètuamente') y un 'todo' discontinuo, distributivo, ya en el sentido de 'cada' o de la repetición definida, ya en el de la ejemplificación o de 'cualquiera'; junto a lo cual, el 'siempre' de 'cada vez' o 'en cualquier momento'.

131. Pues bien, es justamente la imposibilidad de dar lógicamente razón de la relación entre dos términos tan heteróclitos lo que me mueve a pensar, primero, que la relación se establece «antes» en los índices temporales como 'siempre' que en los propios términos del tipo 'todo'; y segundo, que en el mismo índice 'siempre' la cosa ha de producirse como voy a deciros ahora mismo, acudiendo una vez más al mecanismo, que tan favorito va haciéndoseme estos días (recordad, para la negación, el § 90), del paso del uso metalingüístico de los índices a su uso intralingüístico, esto es, de su intervención sobre la operación predicativa a su incorporación en el predicado. Así me parece que con el índice 'siempre' ha pasado o pasa.

132. Supongo pués un primer «momento», o sea una función primaria de 'siempre', en la cual 'siempre' actúa sobre la predicación como índice de resumen de múltiples predicaciones repetidas que se reconocen como la

m i s m a : cuando delante de su amiga o recordándola ha dicho el amigo «Hermosa» y ha repetido «Hermosa» y ha vuelto a decir «Hermosa», puede también entonces, dominado el arrebato amoroso por el poder de la abstracción o ideación que su propia lengua le da o impone, reconocer, por un lado, que ha dicho la misma cosa, y por el otro, que ha producido una repetición, en ese caso tripetición (pero ambas cosas, a saber, identidad y noción de veces, son, por así decirlo, simultáneas, y como a vuestra clarividencia no puede escapársele, no otra cosa sino dos caras de la misma), y aspirar así consecuentemente a la síntesis o resumen por un índice apropiado, que dará la predicación «Tres veces hermosa», en la cual en un primer momento el índice *ter* o *tres veces* funciona metalingüísticamente, sobre el acto mismo de la predicación, como si se entendiera «Tres veces (te digo) hermosa», pero en su segundo momento se hará intrínseco, afectando al predicado mismo, como si equivaliera a «Tres-veces-hermosa», en el sentido de «Triplemente hermosa» o algo por el estilo; igual que «*Τρίσμακαρ*», «Tres veces dichoso», se dice primariamente de aquel a quien o de quien se ha dicho o merece que se diga «*Μάκαρ*» ... «*Μάκαρ*» ... «*Μάκαρ*», al modo que se decía en la misa «Santo! Santo! Santo!», pero secundariamente se entiende como «Triplemente feliz» o, al estilo chino, «De tres felicidades». (Tal es, por cierto, una de las maneras de presentar la clave para la explicación del origen o fundamento de los números cardinales que este año se me ocurrió y que he dado a conocer a algunos de vosotros.) Pues bien, de manera parecida, con igual reconocimiento de la identidad de las veces repetidas de un decir, sólo que no repetidas en número de veces determinado, puede hacerse surgir un índice para resumir o totalizar todas aquellas veces del decir, para formular d e u n a v e z p o r t o d a s lo mismo indeterminadamente repetido.

133. Así que 'siempre' funcionaría primariamente de ese modo, incidiendo sobre la acción predicativa misma, y la

incontable letanía del enamorado, ... «Hermosa» ... «Hermosa» ... «Hermosa» ... «Hermosa» ..., encontraría, descansando al fin en la concepción unitaria o totalitaria, su síntesis o resumen en la fórmula «Siempre hermosa», en el sentido de «Por siempre (quede dicho) hermosa» o «De una vez por todas (te digo) hermosa», aunque ello se preste luego a la incorporación del índice 'siempre' como adverbio del predicado y a que se entienda como «Siempre-hermosa», tal como se dice de una planta *siempreviva* o de un modo algo diferente de los dioses *αἰὲν ἐόντες*, 'que-lo-son-por-siempre'. Y, sin que pueda ser ninguna prueba para el caso, no me pesa que el análisis etimológico del término latino *semper* parezca venir a iluminar la interpretación que os propongo, formado como está muy claramente de un elemento *sem-*, que es el que sirve también para la formación de *simul* (arcaico *semol*), 'al mismo tiempo', y el que constituye en griego el numeral, por así llamarlo, 'uno', *ἕν*, mientras su segundo elemento es una especie de preposición en anástrofe o postposición, *-per*, bien conocida del latín mismo (cfr. *parumper* 'por un poco [de tiempo]') y de las demás lenguas de la familia; de manera que el sentido de 'en uno', '(dicho) por una sola vez' o 'de una vez por todas' parece revelarse como originario para tal término.

134. Ahora bien, lo que para 'tres veces' (o un número cualquiera determinado de 'veces') no se da, se da para el índice 'siempre' o 'de una vez por todas' como un tercer momento del proceso, en el que ya «Siempre-hermosa» no se entiende con el sentido de «Cada vez o cualquiera vez (que se la mire o considere)» ni «Siemprevivo» con el de «En todo momento o cualquier época (en que se presente)», sino ya en el sentido de la eternidad como perpetuidad, de la eternidad, por así decirlo, continua y sin momentos: «Eterna- y perpétuamente hermosa», «Eterna- y perpétuamente vivo». Donde, como veis, se producen juntamente dos intimaciones en el término, una la de 'eterno' y otra la de 'continuo'; pero espero que veais también cómo es que vienen juntas la una con la otra: pues si 'perpétuo' se entiende como 'continuo' o

'sin momentos', está claro que ello del mismo golpe le prohíbe contar con la indicación de un momento primero ni uno último, lo que implica su intimación de 'eterno' en el sentido profundamente, aunque no aparentemente, negativo de 'sin principio ni fin'. Como si dijéramos, por acudir a una ilustración en el reino de la Geometría, que aquel trance en que la línea se considera como continua, es decir, sin puntos, es el mismo trance en que carece de sentido hablar de segmento o línea con principio y fin. La situación es a su modo absurda y es en este punto tal vez donde tocamos más de cerca a aquella contradicción de que todo fuera infinito (pues no se os oculta un cierto estrecho parentesco entre infinitud y continuidad) y que lo que fuese infinito fuera también total.

135. Pero quería aquí intentar mostraros cómo es que esta tercera función de 'siempre' (que, a decir verdad, al llegar a ella ya ha dejado de ser propiamente un índice o puro modificador gramatical del predicado, para adquirir un cierto valor semántico, para venir a significar de por sí algo, de modo que se entiende muy bien que a partir de tales usos de adverbios como *αἰὲν* o *αἰεί* se desarrollaran nombres como *αἰὼν* o *aeuom* que apuntaban ya a designar algo como la extensión continua temporal, la era, la edad, y ya –¿por qué no?– la eternidad, esto es, el Tiempo, en ese sentido de la palabra, que se opone al de *χρόνος* o tiempo de los momentos y momento él mismo) se relaciona con aquella primera función que para 'siempre' os proponía: que es que, desde el punto que se pone en uso un índice que, a diferencia, por ejemplo, de 'tres veces', intenta resumir en uno no un número de veces determinado, sino veces de repetición sin número de una misma predicación, se está ya de hecho, en el acto del hablar, cometiendo la imposible fusión de lo todo (y de lo uno: notad que totalización y unificación son en ese punto el mismo hecho, y que todo no puede menos de ser uno) con lo indeterminado, que es la misma fusión que en esta tercera fase del proceso se nos aparece, no ya en el acto del decir, sino en

aquello que se dice: cuando se resume en uno, no ya las veces contadas que se ha dicho «Llueve», sino cuantas veces pueda, por ende incontables, haberse dicho o decirse «Llueve», se está poniendo el fundamento para la aparición de una lluvia perpétua o continua, y por lo tanto eterna; resumir lo indeterminado es ya en algún modo hacer todo de lo infinito.

136. Pero pasemos de aquí, si os parece, a examinar la cuestión por la vía o procedimiento *B*, o sea por la diferencia (ya que el propio Meliso, sobre todo en el número **4**, se vale de las fórmulas «siempre fue» y «siempre será») entre hacer predicaciones con un instrumento como el Verbo de nuestras lenguas, dotado de los que se llaman Tiempos, y hacerlas sin tal instrumento, entre decir simplemente «Delicioso» o tener que decir «Es» o «Era» o «Fue» o «Ha sido» o «Va a ser – delicioso», entre limitarse a decir «Lluvia» o tener que elegir entre «Llueve» o «Está lloviendo» o «Llovía» o «Ha llovido» o «Llovió» o «Va a llover» o «Lloverá». Me temo que esta exploración nos exija examinar primero un poco cómo es ese instrumento que en nuestras lenguas se llama Verbo. Pero confío en que no ha de pesaros mucho de ello; recordad, si os parece, que cualquier examinación del Tiempo es una cuestión de vida o muerte.

137. Siempre que se dice algo hay predicado: la parte de la fórmula, si no es toda ella, encargada de decir lo que se dice. Pero ello no implica de por sí que haya en el sistema mismo de la lengua una clase de palabras caracterizadas para funcionar como predicado: ahí tenéis, en los ejemplos mismos del § anterior, las palabras «Delicioso» o «Lluvia», que servirán o no para decir, serán o no la parte activa o informativa del mensaje, según como se empleen en cada frase que se diga. Sin embargo, las lenguas en general, a lo que se me alcanza, suelen tener dispuesto en sus sistemas, si no clases de palabras, al menos clases de formas de palabras caracterizadas como predicativas; llamaré aquí Verbo-en-

sentido-lato o Forma-Predicativa a aquella que reúna en sí las dos siguientes condiciones, que vienen de reinos bien distintos y que no tienen en principio por qué tener que ver la una con la otra: una, que la palabra, en esa forma, no pueda servir nada más que para funcionar como predicado, o núcleo del predicado, de una frase predicativa; otra, que tenga incorporados en sí (por aglutinación, por flexión o alguna de las maneras que tan curiosamente distinguían antaño los lingüistas) índices deícticos, esto es, de esos elementos, como *–o*, *–iste*, *me*, *le*, it. *ci*, fr. *y*, esenciales a todas las lenguas llamadas naturales (de lo que les pasa con las otras, las llamadas formales, creo que tendremos aquí pronto ocasión de hablar), que sirven para hacer indicaciones de sentido, no por medio, como otras palabras, de la significación, que esos elementos no tienen, sino apuntando directamente a «fuera de las palabras», al campo extralingüístico determinado por el acto de hablar en él. Ello es que, a lo que se me alcanza y por la razón que sea, cuando una lengua presenta Verbos-en-sentido-lato o Formas-predicativas, ellas están caracterizadas justamente por esa incorporación de tipos determinados de índices deícticos.

138. Pero eso no es todavía un Verbo-en-sentido-estricto, como el verbo de nuestras lenguas. Para que éste se dé, hay que añadir un par de condiciones más precisas, a su vez en principio heterogéneas: una, que el Verbo usado para decir sea fundamentalmente el mismo que la forma usada para mandar, esto es, para producir una acción en el ámbito al que su audición o recepción alcance, forma que será normalmente la más simple y como nuclear de las varias formas del Verbo; otra, que esté dotado de un doble aparejo o de dos (al menos) capas diferentes de índices deícticos, de los cuales unos, como *-o* o *-iste*, apuntan en principio, como hemos visto, a las Personas del momento de la acción de hablar, mientras que los otros, que son los indicadores de lo que se llama Tiempos del Verbo en nuestras lenguas, apuntan también ciertamente «afuera», al momento de la acción de hablar, como se ve

oyendo sencillamente en 3.ª persona, es decir, sin índices de Persona, algunos Tiempos del castellano, como un Perfecto, «Ha estado en el frontón don Guido», «Ha pasado un ángel», o un Presente, «Está en el frontón don Guido», «Pasa un ángel», o también un Imperfecto, «Estaba en el frontón don Guido», «Pasaba un ángel», en los cuales, de diferentes modos, sentimos que se incluye una referencia no ya sólo a aquello que mencionan las palabras, sino al acto mismo de su pronunciación (si un arqueólogo encontrase tales frases grabadas en una piedra, no podría entenderlas sin saber o imaginar algo del momento en que se produjeron), y sin embargo esa otra manera de apuntar «afuera», al acto de decir lo que se dice, no se hace evidentemente por el medio de apuntar a las Personas de dicho acto, sino por otro medio. Para entender un poco cómo, y por ende lo que son los Tiempos de nuestros Verbos, hay que atender a algo que pasa con los primeros índices, los de las Personas.

139. Ello es que un índice, por ejemplo, de Primera Persona, de tipo *YO*, apunta en principio, en efecto, «afuera», al que está hablando, que no es un personaje lingüístico, que figure en aquello que se dice, sino que lo está diciendo: por ejemplo, en «Echo la carta según bajo», el *-o* de *echo* apunta sin más al que está hablando y la frase contiene tan poco de «Sujeto» como pueda contener el Imperativo de «Echa la carta según bajas». Pero con un Verbo pueden también contarse cosas, y contarlas referidas a personajes que no son ya las Personas de la interlocución, sino interiores al mensaje, representadas, con sus nombres, como «Sujetos» por ejemplo: así, «La carta la echó el portero cuando salió al Banco», donde «Echó» no tienen ningún índice que apunte «afuera» del mensaje. Y entonces, por imitación de esto, también puedo contar cosas a propósito de mí mismo, colocándome como «Sujeto» de la predicación: así, «Eché la carta al salir al Banco». Pero ahora la función del índice de Primera Persona que haya, por así ponerlo, en el *-é* de *eché* no es la misma que aquella del *-o* de *echo* de la primera frase, puesto que aquí el

índice no apunta «afuera», al que está de hecho hablando, sino que es, como *el portero* de la frase anterior, un representante del «Sujeto» de la oración, de un personaje interior al mensaje mismo; o sea, dicho de otro modo, que tenemos aquí una especie de escisión o desdoblamiento de la Primera Persona en dos, un YO′, exterior, el que está de hecho hablando, y un YO″, interior, «Sujeto» del Verbo en Primera Persona. Por cierto que, establecida la escisión, nuestras lenguas suelen haber desarrollado mecanismos especiales para, por decirlo así, remediarla o salvarla, con lo que dan también indirectamente testimonio de ella: me refiero a cosas tales como, en español, el uso, por un lado, del Perfecto, cuando digo «He echado la carta al ir al Banco», donde el índice de Perfecto lo que hace es añadir la indicación de que YO″, el «Sujeto» de la predicación, es verdaderamente YO′, el que lo estoy diciendo; y el uso, por otro lado, del Imperfecto, cuando digo cosas tales como «Generalmente echaba la carta cuando iba al Banco» o bien «De buena gana echaba la carta al ir al Banco», donde, en cierto modo al revés, el índice de Imperfecto lo que hace es indicar que YO′ no debe en tales casos tomarse literalmente como YO′, el que estoy hablando, sino como si en su lugar estuviera YO″, el «Sujeto» de lo que se dice, esto es, como si «Generalmente echaba» se glosara con algo como «Situación general: YO″, actuando como YO′, dice 'Echo'» y «De buena gana echaba» con algo como «Situación deseable: YO″, actuando como YO′, dice 'Echo'». Y por cierto que esos mecanismos llegan a trasladarse (por no hablar de la Primera «de Plural» y Segundas Personas, en las cuales la adopción de mecanismos tocantes en principio a la Primera se da sin más y de costumbre) incluso a las predicaciones sin índices de Personas de la interlocución, sino sólo con personajes interiores: es como si también, por analogía con YO, '*el portero*' se hubiese desdoblado en uno que asiste con algún modo de presencia al acto en el que hablamos y otro que se limita, como originariamente, a ser un personaje, «Sujeto» por ejemplo, incluido en las representaciones del mensaje.

140. Pero lo que aquí más nos importa es que, una vez establecida la escisión entre *YO'* y *YO''*, hay ya una separación entre ambos, que fácilmente puede interpretarse como distancia y dar así lugar a una primera intimación de un tiempo que, al ser en principio veces de repetición de lo mismo, sea también consiguientemente la extensión que las separa. Ahora bien, para que esto propiamente se produzca, no basta con lo dicho, sino que hace falta un nuevo paso del proceso: pues hasta aquí, siendo *YO'* y *YO''* tan radicalmente heterogéneos, como que *YO''* es un ente mencionado en el mensaje, mientras que *YO'* no es sino un punto extralingüístico, en este caso el del origen de la producción de tal mensaje, no cabe que se dé entre ambos, como idea, como algo concebido, la separación y consiguientemente distancia de que os hablaba. Hace falta pués que suceda también el siguiente paso: que frases como aquélla de que partíamos, «Echo la carta según bajo», se entiendan, no ya como frases emprácticas, semejantes, por ejemplo, a las del Imperativo, en que no se dice, sino que más bien se hace otra cosa, como por ejemplo una exhortación a ponerse en acción el que está hablando, a cuya voluntad, por así decir, el índice personal apunta, sino como frases ya que dicen, que producen no otra cosa que una información o comunicación, que tienen por tanto un predicado y pueden consiguientemente estar dotadas de un «Sujeto» interior a la predicación misma, representado en tal caso por aquel índice personal. Así, por lo pronto, se entenderá una frase como «Echo una carta» en el sentido de «Estoy echando una carta en este buzón que me cae de camino para el Banco» o en el de «Todos los días echo una carta en el buzón que me cae de camino para el Banco», o de modos semejantes, pero en todo caso como una verdadera predicación, en el mismo plano que «Eché la carta al ir al Banco». Y lo que ahí ha sucedido entonces es que el índice personal *-o*, pretendiendo por una parte seguir siendo índice en su sentido originario, que apunta directamente al que está pronunciando tales frases, pretende a l m i s m o t i e m p o ser representante del «Sujeto» de que se habla: habría que señalar el

objeto de este nuevo modo de doble referencia del índice con un signo como *YO'''*; y es entonces cuando la separación entre *YO''* (de «Eché la carta») y *YO'''* (de «Echo la carta» en el sentido de «Estoy echando» o semejantes), siendo separación entre puntos (*YOES*) en cierto modo del mismo orden (ambos Personas-Sujetos de predicación), puede hacer penetrar la idea o concepción de la diferencia entre ambos como distancia, una primera intimación del tiempo como extensión, haciendo que «Eché» se entienda como Pasado (esto es, con un índice de Primera Persona que hace referencia a un personaje de la predicación que es el mismo que el que está hablando, pero no el que está hablando), en la medida que «Echo» se entiende como Presente, esto es, con índice de referencia a un personaje de la predicación que es al mismo tiempo la Persona, exterior a la predicación, que ahora la está haciendo.

141. Ya se ve sin más cómo los índices de mecanismos tales como los de nuestro Perfecto y nuestro Imperfecto, de que en el § 139 os hablaba, pueden asimismo reinterpretarse ocasionalmente como índices de Pasado, sólo que manteniendo la función aquella de que, al mismo tiempo que constatan la escisión entre *YO'* y *YO''*, tratan en diversos sentidos de remediarla, de salvar la distancia entre el personaje del hecho referido y la Persona del acto de referirlo, lo cual ahora tenderá a reinterpretarse como salvar la distancia entre *YO''' y YO''*, entre lo presente y lo pasado. Ni tampoco hace falta, creo, que me entretenga en explicar nuevamente cómo este paso, de la creación de un tiempo Presente a partir de la reinterpretación predicativa de frases emprácticas de Primera, se traslada no ya sólo, por la convención de reciprocidad entre las Personas de la interlocución, a las Segundas (y de un modo distinto a las Primeras «de Plural»), sino también por analogía al campo de las predicaciones sin índices personales, en cuanto que ya cualesquiera personajes de lo que se cuenta han venido a considerarse como Terceras Personas, o sea, por decirlo un poco a lo pedante, como Personas virtuales o

potenciales de la interlocución. Lo cierto es que es el salto entre el dentro de lo que se dice y el fuera que lo está diciendo, para la identificación entre ambos, lo que, al interpretarse como veces de uno mismo, acarrea consigo la primera intimación del tiempo como distancia.

142. Y sin embargo, no es esto todavía el tiempo del que nosotros creemos tener una idea y que domina nuestras vidas. Ese tiempo sólo surge propiamente con un tercer paso del proceso, que es la creación de lo futuro, con el surgimiento del tiempo Futuro de nuestras lenguas; que en la historia de nuestras lenguas se ve, por cierto, que es algo muy reciente, apenas prehistórico, y que las lenguas de las familias más cercanas, como por ejemplo las semíticas, no conocen o no conocían. Partamos igualmente de la Primera Persona (cosa que hasta linguísticamente encuentra cierta ilustración: pues en griego mismo formas del Verbo como el homérico *δύσομαι* o el ático *λῦσω* se ve que no son sino, por así decir, Primeras Personas de Imperativos, reducidos consiguientemente ya a Subjuntivos del Aoristo o ya a Futuros) y veamos cómo aquella fórmula de «Echo la carta según bajo», instrumento en principio de pulsión, manifestada en voz alta, sobre ese supuesto centro de mí mismo que llaman los filósofos voluntad, pasa a interpretarse, primero, en los oídos del oyente, por así decirlo, como una especie de signo de promesa o de amenaza (sólo la situación lo teñirá diversamente, llegado el caso, con vagas ondas o de miedo o de esperanza), y a continuación, por algún convenio tácito entre Personas ya bieneducadas, esto es, acostumbradas a considerarse a sí mismas como Terceras, como ya sencillamente un decir o predicación acerca de lo que no está hecho, según asimismo se interpretarán fórmulas más explícitas del tipo de «Voy a echar» o «Echaré la carta cuando baje»: cosa, bien mirado, en verdad maravillosa y a su modo absurda, eso de que se predique, como si fueran hechos, acerca de cosas de las que al mismo tiempo se indica que no son hechos, y de las que lógicamente parece que no cabe predicación lógica, sino sólo

fórmulas como órdenes o votos u otras por el estilo, creativas de los hechos, y no referentes a ellos, que no están dados, de modo que ese referirse a ellos ha de ser en verdad también a su manera una actividad creativa de los hechos como tales hechos. Pero así ha sucedido, y esa maravillosa absurditud es justamente la raíz de otras muchas que hemos de ver florecer así en la Gramática de nuestro mundo como en las creencias del vulgo en astrólogos y profetas como en las visiones metafísicas de lo infinito y todo que ahora sobre los lomos de Meliso analizamos. Que así haya sucedido se comprende, sin embargo, de algún modo, viendo que tal proceso estaba sin duda promovido al menos por dos cosas: una, la necesidad de creer cada uno en la propia muerte como un hecho; otra, que ya con la escisión de *YO* en Persona que habla y personaje de que se habla, de la cual discurríamos en los §§139-40, se preparaba el terreno para esta nueva concepción: pues, desde que se ha establecido el convenio de que yo que hablo tengo una especie de doble conceptual (*YO''*) que me representa como personaje dentro de la narración de los hechos, y que consiguientemente hasta en plena tesitura empráctica puedo representarme (como *YO'''*) dentro de lo que estoy diciendo según lo digo, de modo que, siendo esos dos dobles (*YO''* y *YO'''*) concebibles ambos, sea igualmente concebible la distancia que los separa, desde ese punto está abierto el camino para que también en lo que prometo o amenazo se introduzca un personaje (análogo de *YO''*) que se conciba como siendo yo mismo que estoy amenazando o prometiendo, sólo que concebido (*YO'''*), pero separado de éste por alguna especie de distancia.

143. Pues bien, os decía que es en ese momento en que se ha creado el futuro al establecerse el Tiempo Futuro de nuestros verbos cuando propiamente tenemos el tiempo, es decir, una idea de tiempo, un tiempo del que se puede saber y hablar. En efecto, es ahora, cuando la separación entre el *YO*-actual-concebido y el *YO*-no-actual tiene que concebirse de dos maneras distintas, una con respecto al *YO*-no actual de las

predicaciones propiamente dichas o sobre hechos (escribamos YO″–) y otra con respecto al YO-no-actual de las fórmulas del tipo de amenaza o de promesa reinterpretadas como predicaciones *sui generis* (escribamos YO″+), cuando la admisión de una separación en dos sentidos de la palabra 'separación' impone inmediatamente la imagen o idea de una extensión (que no puede ser otra que la de una línea) capaz de considerarse o recorrerse, en el sentido geométrico o visual de la palabra 'sentido', en sus dos sentidos: en tanto que no había más que dos puntos o veces, la del YO′ de «fuera» o actual, entrometido por concepción en el mensaje como YO‴, y la del YO″ o personaje de lo que se dice, su separación no era más en rigor que una distancia, que en rigor podía salvarse, por así decir, de un salto (lo que se daba por mecanismos como los del Perfecto o del Imperfecto españoles, ya superponiendo el punto del personaje de los hechos al punto de la Persona que se concibe hablando, como en el Perfecto, ya trasladando en imaginación o concepción el sistema entero de referencias de modo que el punto de origen o YO‴ se situara allí donde estaba el punto YO″ o personaje de los hechos), pero en cambio, una vez que desde el punto YO‴, concebido necesariamente como móvil, en el sentido de dado para cada uno de los actos sucesivos de predicación, se puede tirar en dos sentidos contrapuestos, el de YO″– y el de YO″+, la imagen o idea de 'línea que pasa por' se impone, y por ende la de tiempo concebido verdaderamente como extensión. De esa línea serán propiamente los puntos YO″– y YO″+ los determinantes, como polos de sentido, por así decirlo, y de ellos YO″+ se concebirá como homólogo de YO″–, esto es, lo futuro como homólogo de lo pasado, no quita que haya sido precisamente la aparición de YO″+ la que ha dado también a lo pasado una concepción extensional o en línea. Ni me entretengo en mostraros cómo los datos lingüísticos ofrecen ilustraciones para esto, en cuanto que *écharé* se establece en principio como aorístico y simétrico de *eché*, y sólo tardíamente y como colmo de la sofisticación temporal desarrolla el Futuro algunos mecanismos paralelos a aquellos del pasado, como el

Futuro Perfecto *habré echado* del español (ya en griego se desarrollaba un Futuro Perfecto, pero el del Perfecto griego no es el mismo mecanismo que el del español) y respectivamente formulaciones del tipo *estaré echando* o *iré echando.*

144. Lo que importa aquí es atender ahora a que la nueva idea de la extensión (lineal) del tiempo introduce del mismo golpe la noción de continuidad o, si preferís, de un tiempo aparte de los sucesos que en él se dan, en una relación como de substrato o substancia con sus sucesos: pues si el punto de lo que pasará y el punto de lo que pasó se conciben como dados sobre una línea, a modo de polos de sus dos sentidos, para que esa línea misma pueda concebirse queda excluido que pueda darse ningún *gap* o corte a lo largo de ella, ya que, si se diese un corte, nada podría impedir que ese corte se concibiera como un punto que habría en verdad de ser dos puntos al mismo tiempo, que sería pasado respecto al polo del futuro, pero futuro respecto al polo del pasado, con lo cual ya no tendríamos una línea, sino dos, cada una con sus dos polos de sentido, y por tanto no una concepción del tiempo, sino de dos tiempos, en contra de la presunción inicial de que se había llegado a la concepción del tiempo como línea; y ya veis que el argumento es recursivo al modo zenoniano, de manera que cada vez que se diese una tentativa de corte aparecería una nueva división y multiplicación del tiempo, con lo cual estará interminablemente acosando a la pretendida idea del tiempo la amenaza de volver a reducirse a los momentos o veces de sus sucesos, es decir, de desaparecer como tal idea (*αἰὼν* reducido a meros *χρόνοι*), que sólo en su separación de los sucesos se fundaba; para remedio de la cual amenaza no le queda sino atenerse a ser una línea de continuidad inquebrantable.

145. Ahora bien, con esto viene a presentarse nuevamente la cuestión, que ya con motivo del análisis de 'siempre' nos aparecía en los §§ 134 y 135, de la aspiración, tan humana y tan absurda, a una concepción de la cosa tal que en ella sean

compatibles entre sí la noción de continuidad o perpetuidad y la de los momentos o, más precisamente, de las veces de lo mismo: pues, por más que la práctica (y la Ciencia) necesite de ese compromiso de la suposición de compatibilidad entre ambas cosas y que en consecuencia las Matemáticas estén obligadas a seguir sin fin elucubrando sistemas que comprendan juntamente la línea y el punto, esto es, la admisión de la continuidad y el mantenimiento de los números, no por ello va a dejar de ser evidente para cualquiera que, no teniendo la noción de 'continuo' otra definición racional posible sino la negativa, como 'incapaz de todo corte o discontinuidad', ello sin más excluye que en la continuidad, es decir, formando parte simultáneamente de su misma idea, se den puntos o momentos (el que ella sea por principio algo como 'extensión' y los puntos por necesidad inextensos no es más que una aparición superficial de la contradicción) ni que, por ejemplo, en el tiempo, es decir, al mismo tiempo que el tiempo se concibe como línea, puedan suceder cosas o, dicho más precisamente, pueda algo repetirse un número de veces determinado (donde 'determinado' es por cierto propiamente una redundancia, pues un número que no sea determinado, en el sentido de 'determinable', por cualquier método que sea, nunca podrá llegar a ser un número), ya que, para que algo se aparezca como idéntico consigo mismo, lo primero que tiene que pasarle es que esté separado de sí mismo: pero si está en una línea continua, nunca podrá estar separado de sí mismo (ni de nada) y nunca por ende podrá ser en sí mismo nada que pueda ocasionalmente repetirse y con su repetición probar su mismidad; de manera que la necesidad de la identidad (y de las veces) y la necesidad de la Idea, lineal, continua, extensa, parecen ser dos necesidades tan incompatibles entre sí como forzosamente impuesta para la práctica (y la Ciencia) su compatibilidad.

146. Y como un mero corolario de esto, recae sobre los puntos extremos, por así decirlo, la siguiente consideración: que es que los extremos o polos de sentido de que hablába-

mos (sean – y + o sean 'Pasado' y 'Futuro') no pueden ser tampoco puntos o momentos de esa línea temporal, la cual ni siquiera podía tener en sí puntos o momentos (y preguntad a este propósito a nuestros amigos matemáticos sobre la aparición de la recta no-cerrada, esto es, aquella cuyos extremos o límites no son d e la recta, y sobre la relación que ello tenga con la tentativa de dar razón de los números no-racionales –valga la contradicción–), pero la razón más poderosa –creo– por la que no pueden los extremos ser puntos de esa línea es que justamente no están sometidos al argumento de imposibilidad para los puntos que os he dado en el § 144, y no están, como los verdaderos cortes de la línea, obligados a ser dos puntos (– y +) desde el momento que son uno; ellos, en efecto, principio y fin, no son veces de repetición, puesto que cada uno de ambos ni se repite ni tiene por qué probar por su repetición su propia identidad consigo mismo. Pero ello, si os fijáis, implica la imposibilidad de que el polo – o de Pasado, el principio, pueda concebirse como simétrico u homólogo del polo + o de Futuro, el fin; implica –en otras palabras– que no pueden estar en la línea temporal supuesta, y esto a su vez arrastra la anulación de la línea o tiempo mismo que os he mostrado fundada precisamente en esa homología.

147. Y no caigáis aquí –sea dado el toque metódico entre paréntesis– en haceros la idea de que estamos refiriendo con todo esto la cuestión del tiempo a la de la línea (y sus números), como si creyéramos que la cuestión de la línea y los números o del relacionamiento entre la ideación geométrica y la aritmética es más fundamental o desnuda que la cuestión del tiempo, que así puede reducirse a ella como una especie de aparición accidental suya, cuando tal vez una de las cosas que aquí estamos haciendo es sugerir inversamente que puede también la cuestión de la línea y los números referirse a la del tiempo, en cuanto que línea y números no sean sino apariciones de las dos necesidades de la extensión o continuidad temporal y de las veces y consiguiente mismidad de los

sucedidos; lo cual viene a su vez de que los fundamentos mismos de nuestro método consisten en el análisis de la intrinsecación de la sucesión (y tiempo) del decir en las ideaciones (del tiempo entre otras) que se dan en el «contenido» de lo que se dice.

148. Ni tampoco prestéis por ahora atención demasiado rato a los que buscan solucionar la absurditud por el camino de reemplazar la linea recta (o, en general, abierta) por la imagen de una curva cerrada, de la circunferencia preferiblemente. Pues si es cierto que, confundidos en uno los dos polos, Futuro y Pasado, deja de ser pertinente el argumento sobre los extremos del § 146, los dos sentidos contrapuestos del recorrido subsisten igualmente en la idea del eterno retorno, y por consiguiente cualquier momento que se considere (por ejemplo, ése, que son todos, en que los dos extremos se confunden) vuelve a escindirse en dos, según el argumento del § 144, rompiendo con ello la idea de la continuidad y del tiempo mismo como substrato de los hechos, esto es, en ese caso, la circunferencia; de manera que la reforma circular de la idea no es, a tal respecto, sino, lo más, una revelación plástica de la absurditud de los extremos expuesta en el § 146, en cuanto que es la intuición de lo imposible de su homología lo que lleva en esa imagen a querer reducirlos los dos a uno.

149. Más nos importa ahora seguramente ver que lo que parece decirse en general acerca de los puntos o momentos y de un momento o punto cualquiera puede intentar decirse menos engañosamente (pues 'punto' o 'momento', aunque nieguen la presencia de la idea, que es necesariamente lineal o extensa, no por ello dejan de querer presentarse también ellos como ideas, aunque imposibles) refiriéndolo, por ejemplo, al momento este en que lo estoy diciendo, que, si hubiera momentos, tendría que ser un ejemplo de momento y, a su modo, todos los momentos: pero ahí justamente lo que veis o más bien vislumbráis es eso: que si mantenéis la idea del continuo o del tiempo creada por la homología del «fue» y

«será», el punto en que lo estoy diciendo se queda sin lugar alguno para ser un punto de esa línea; aquello que los poetas nacidos ya, los pobres, dentro de la idea que analizamos han tratado de sugerir con diversos juegos de su arte, así Boileau *Ep.* III 48 «Le moment où je parle est dejà loin de moi», así, aumentando al máximo la velocidad, Persio VI 153 «fugit hora: hoc quod loquor$^{(x)}$, inde est$^{(y)}$» («lo que hablo aquí, en el punto –digamos– *x*, está ya –dicho 'está' en el punto *y*– allende de aquí –del punto *y*, a saber, en el punto *x*–»), y así ya Horacio *Carm.* I 11, 7-8, «dum loquimur, fūgerit inuida / aetas», jugando bien con esos dos mecanismos de la gramática latina, la subordinación de *dum*+Presente, que es la propia de la simultaneidad, y la forma del Verbo *fūgerit*, que puede entre otros usos funcionar como una especie de Fut. Perf., de modo que lo podríamos glosar así: «Mientras estamos$^{(x)}$ hablando, habrá$^{(y)}$ huido», es decir que el punto *x*, que *mientras* trata de identificar con el punto *y*, ya, visto desde ese punto *y*, ha huido, con lo cual también ha huido el punto *y*, el cual sin embargo se enuncia en Fut., como si se estuviera enunciando desde el punto *x*, en contradicción con la evidencia de la acción lingüística misma de que es en el propio punto *y* donde se enuncia. Acerca de aquello que ha huido dice por cierto Horacio *inuida aetas*, e.e. «ha huido, invidïosa (e.e. lo contrario de 'generosa': 'hosca, privadora, celosa, avariciosa' juntamente), la edad», que viene a ser también el evo (*aeuom*, *αἰών*), o sea el tiempo mismo en cuanto extensión; de modo que, sin querer, dice también que en ese proceso lo que se ha anulado o perdido es la idea de 'tiempo' misma.

150. Y así es: si el punto en que estoy hablando quiero concebirlo, tengo que concebirlo como punto de la línea, esto es, como metido dentro de la idea dominante, pero entonces es dos (según lo del § 144) y no es por tanto el que pretendía ser; y si no, resulta que se declara inconcebible, que no es

aquello que quería decir que era, que no es, en suma, compatible con el sistema de concepción. Claro que, de rechazo, siendo la ideación del momento en que estoy hablando, aunque imposible, tan importante sin embargo para mi subsistencia, como que en ella se juega simultáneamente la propia idea de mí mismo, según las implicaciones de los índices personales y temporales del Verbo que analizábamos en los §§ 138-141, habrá de resultar de esta necesidad una renuncia a la idea dominante, al tiempo como continuo, que la otra necesidad, manifestada por ejemplo en la creación de nuestro Verbo, nos imponía. O si no, si se quiere forzar, como suelen hacer y de algún modo tienen que hacer los matemáticos, la compatibilidad de la noción de punto con la noción de extensión temporal, de idea o línea, a cuya infinitud se le pone coto, por así decir, por los extremos, en cuanto que se la totaliza, mientras que ha de seguir manteniéndosela continua de algún modo, con ello lo que se está queriendo hacer es meter el infinito dentro, si me perdonáis lo grosero de la formulación (que se manifiesta sin embargo, por ejemplo, en la definición del punto racional dentro de la línea real como límite de sucesiones de términos infinitos), es decir, que la necesidad de seguir concibiendo el momento o punto una vez que se ha concebido la línea o tiempo implica la necesidad de interiorizar o someter, contra su propia esencia (e.e. falta de esencia) la noción de 'infinito' a la de 'todo', según hace claramente Meliso en el pasaje que nos servía de muestra del común sentido.

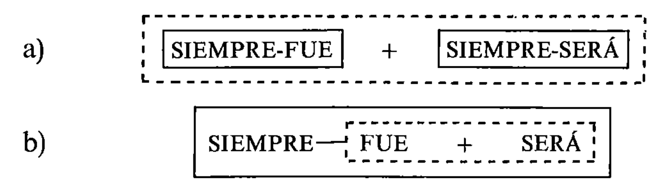
151. Por cierto que no sé si os habréis ya dado cuenta de que este planteamiento a propósito de los tiempos y del Tiempo como medio de mostrar la incompatibilidad entre la Idea y el momento de hablar de ella viene a repetir en cierto modo la estructura del argumento que en el § 127 os ofrecía, enfrentando su aplicación a la infinitud y su aplicación a la totalidad, sobre la imposibilidad de la división de todo: pues ya recordáis que allí el argumento, que para la infinitud se aplicaba sin más en forma de «Si es infinito, no puede estar

partido o tener partes», en cambio para aplicarse a 'todo' nos requería una formulación dinámica, por así decir, como «Si es todo, no puede dividirse» o sea que, dicho más exactamente, nos obligaba a emplear formas verbales, jugando con alguna especie de Modo Potencial o, sin más, con Tiempos. Y efectivamente, si en aquel argumento la noción de 'todo' absoluta la hacemos corresponder con la que ahora analizamos de 'tiempo' como idea (y por ende, definida y plena o continua, si así queremos hablar también de las ideas), entonces al sitio que allí tenía el corte o división, imposible de reproducir ni haber producido nunca, viene aquí a corresponder el del punto o momento en que estoy hablando, igualmente imposible, en cuanto incompatible con la Idea en que pretende situarse. El hecho de que se crea en el todo, al no poder tal todo tener partes, me niega o suprime a mí mismo, entre otros, como parte; el hecho de que se crea en el tiempo, como sustrato continuo de los sucesos, me niega o suprime directamente en cuanto hablante, que sólo en el punto de estar hablando podría estar. Inversamente, el intento de creer en mí mismo, en cuanto hablante momentáneo o en cuanto parte de una totalidad, niega o suprime el tiempo y todo.

152. Visto pués un poco lo que implica el decir que fue y que será y cómo ello introduce la idea como plena, continua o permanente (y no me paro ahora en la cuestión de la continuidad en sí, que bajo la especie de 'homogeneidad intrínseca' se le atribuye explícitamente en el tratadillo *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 974 b, *πάντῃ ὅμοιον αὐτὸ αὑτῶι*, «por doquiera igual él consigo mismo» y 976 a, y sobre la que espero que haya vagar para volver), ¿qué es entonces lo que pasa cuando a ese decir Meliso le añade el 'siempre', con lo de «siempre lo hubo» (o «lo ha habido» o «lo fue» o «lo ha sido») «y lo habrá» (o «lo será»)? Si recordáis un poco del análisis de 'siempre' en los §§ 130-135, tendréis en cuenta que tal índice, al querer indicar la totalización de veces sin número o indeterminadas, introduce la perpetuidad en el doble sentido de 'continuidad' (resto de la infinitud en cuanto

reducida a línea, esto es, a idea) y de 'eternidad' (o sea totalidad del tiempo), y veréis entonces que «fue» y «será», si se tomasen juntamente, como «fue-y-será», esto es, si se juntasen en uno los dos polos opuestos de sentido, vendrían a decir de otra manera lo mismo que por su parte dice «siempre», vendrían a indicar la totalidad del tiempo. Pero ¿cómo es ahora esa suma de «fue» y de «será» que con el «y» se indica?

153. El texto de Meliso, por cierto, está algo dudosamente transmitido: alguno de los manuscritos de Simplicio dice «siempre fue y siempre será», frente a los otros, que había preferido para la lectura, y que dicen «siempre fue y será». Esta segunda lección puede desde luego entenderse como equivalente a la primera por una verdadera elipsis del «siempre» con el «será»; pero puede también entenderse sin elipsis. En suma, cabe leer la operación del «y» de los dos siguientes modos:



De manera que (ya recordáis lo que en el § 12 os proponía de que la línea de encierro de partes sucesivas de la fórmula señalara su reducción convencional a la simultaneidad de su formulación) resulta que en el caso *a* la suma o reducción a simultaneidad por mecanismo + (encuadre con - - - - - -) es exterior o, por así decirlo, posterior a la reducción a simultaneidad por fusión sinsemántica o mecanismo – (encuadre con ———), en tanto que en el caso *b* el resultado de la suma se supone interior o, por así decirlo, anterior a su fusión sinsemántica con 'siempre'. O séase que en el caso *a* tenemos dos veces 'siempre' y la absurditud se produce por tanto en el hecho mismo de que, siendo 'siempre' un índice totalizador

del tiempo, pueda sin embargo dividirse en dos (refiriéndose, sucesivamente, pero al mismo tiempo juntamente o de una vez, a dos clases de tiempo) o bien, visto al revés, componerse de dos sempiternidades, cuando uno tiende a pensar en mejor lógica que, si es cierto que fue siempre y que por tanto, mejor dicho, ha sido siempre, no puede ya decirse que será siempre, pues que todo lo que pueda ser lo ha sido ya, desde el momento que ha sido siempre, y viceversa; y en el caso *b* la absurditud está en que la fusión sinsemántica con 'siempre' exige que previamente 'fue' y 'será' hayan dado un total o suma, siendo así que tal suma o bien sería, por decirlo con una imagen pintoresca, como la suma de dos vectores de sentido opuesto que, no teniendo motivo alguno para no ser de igual potencia, no podrían dar otra cosa que alguna especie de cero o mutua anulación, o bien, practicada como aplicación de un tramo sobre el otro, todos los momentos (suponiendo que hubiese momentos) del Pasado correspondiendo uno a uno con los del Futuro, lo que resultaría sería en todo caso como la sola línea sin sentidos, ni Futuro ni Pasado, a la que se apusiera el índice totalizador.

154. Pero en uno y otro caso, como veis, el quid de la cuestión está en que el signo *y* o signo + no tiene lugar en el esquema, esto es, no hay manera de hacerlo compatible con la idea de 'tiempo' misma: parece que por su propia naturaleza ese signo justamente al indicar la adición de dos bloques o momentos indica bien que son dos y sucesivos, o sea que cada uno es uno (idéntico consigo mismo y simultáneo consigo mismo), de manera que nunca, mientras subsista la intercalación de + o *y*, podremos tener un resultado unitario y simultáneo consigo mismo: si el segundo miembro de una ecuación o Predicado de una predicación quiere de veras y de una vez decir q u é e s lo que hay en el miembro izquierdo, nunca podrá contener un signo + dentro de sí mismo (otra cosa son los índices de producto, como os mostraba en el ensayo de los números y tal vez volvamos a ver un día). La conjunción *y* (y pensad que a este respecto

todas las coordinantes, como acaso algún día veamos detenidamente, se reducen a *y* en lo esencial de sus funciones) rompe pués necesariamente la continuidad (la rompe de una manera diferente que el signo = o sea el eje de la predicación bimembre, pero también la rompe) y al ser así un operador que, al practicar la unión de los simultáneos sucesivos, declara la rotura y hiato de la sucesión entre ellos, se queda él mismo en una condición bien apurada: pues no pudiendo por un lado formar parte de ningún concepto unitario (ya que lo dividiría en dos) y revelando él por otro lado que los conceptos son varios y sucesivos, rompe así también la idea de idea (que es lo mismo, como vamos viendo, que 'tiempo' y que 'línea'), la idea general y continua en la que él también pudiera tener sitio como tramo (si tal cosa cupiese decir) de la continuidad, como concepto él mismo de enlace y transición, como concepto de 'adición' en suma; pero él no puede alcanzar nunca esa condición en tanto que siga de hecho fiel a su función, y desde el momento que haya una suma, en el sentido de 'resultado', no podrá haber suma, en el sentido de 'operación'; y viceversa: mientras la operación se esté de hecho realizando y funcionando el *y*, no podrá haber una suma ni totalidad alguna.

155. Ya veis entonces que en tres ocasiones diferentes nos hemos encontrado con una situación de imposibilidad, que viene a ser la misma en los tres casos: una era la imposibilidad de que en lo todo haya un corte o división, según desde el argumento del § 127 os había expuesto; otra era la de la incompatibilidad del momento Presente con la idea de tiempo que en los §§ 149-151 acababa de mostraros; la tercera es ésta de que el signo + o *y* pueda tener lugar o momento alguno en la formulación de un concepto que se pretenda total y uno. Las tres imposibilidades son la misma, pero la manera precisa en que son la misma sólo cuando hayamos avanzado algo más en la lectura y se nos haya presentado la cuestión a otros niveles creo que podremos verla.

156. Baste con esto por ahora en punto a poner en evidencia la ilusión de Meliso, y con él de todo el sentido común y toda la Ciencia que asienta a su formulación de un modo u otro, al decir de ello que «siempre ha sido y lo será». Con ello en efecto le parece que ha dicho lo bastante para añadir a seguido «no tiene principio ni tampoco fin», lo cual a su vez le sirva para declararlo «ilimitado». Pero más bien lo que le pasa, al sobreponer así los dos tramos de su formulación

SIEMPRE FUE + SIEMPRE SERA

NO TIENE PRINCIPIO + NO TIENE FIN,

es que, por una parte, el «siempre fue» convierte su «no tiene principio» en un riguroso equivalente, con la negación incorporada al predicado, de «tiene un no principio», y asimismo por su «siempre será» el «no tiene fin» es un «tiene un no fin», esto es, que quedan el fin y el principio mantenidos como polos de sentido, aunque ello propiamente no los tenga como fin y principio suyos, puesto que no caben como puntos dentro de la línea continua y total o de la idea; y que, por otra parte, al mantener en la fórmula el signo + (y lo mismo en el tramo «siempre fue y será» que en el de «no tiene principio ni tampoco fin»), impide la totalización de la idea que pretende, y nunca tendrá derecho a sacar como suma el predicado unitario de «ilimitado» o «infinito».

157. Cuánto más prudentemente le decía a Parménides la diosa, fr. B 7-8 D., v. 5 s. = v. 63 s. de mi edición:

nunca ni fue ni será, pues ahora es todo a la una,
único y junto.

Cierto que esto implica la renuncia a cualquier infinitud y lo condena, como la diosa bien lo sabe y lo dice por cuatro veces en ese texto (*ib.* 84, 89-91, 100 s. y 107), a ser finito y estar

dentro de las prisiones de los límites o confín que la Necesidad le impone; y cierto también que esas contrapuestas actitudes de las palabras de la diosa y las de Meliso traen consigo que el sentido del *νῦν*, del 'ahora' o del Presente, sea asimismo distinto y contrapuesto en uno y otro caso, en cuanto que en Meliso (como en el sentido común y la Ciencia) ha de tratarse de un 'momento presente' que intenta hacerse absurdamente compatible con el tiempo, como especie de trámite de lo pasado a lo futuro, mientras que en las palabras de la diosa no es más que algo como un 'ahora' negativo, en el sentido de que anula la idea del tiempo misma, de una manera semejante y correspondiente a como el predicado de 'uno' o 'único', que en nuestros restos del libro de Parménides sólo aparece una vez, en el verso citado, y que en cambio es el centro del discurso de Meliso (podéis verlo reiterarse en los frs. B 6, 7, 8 y 9 D.), cobra un sentido diverso y contrapuesto en uno y otro caso, a saber, que para la diosa 'único' es un mero índice para ratificar lo de 'junto' ('unido-en-sí', 'continuo', 'macizo', si queréis) y de salvar de cualquier intento de desintegración el hecho simple de que «es» («uno» quiere metalingüísticamente decir, como en el § 79 os adelantaba, que «lo único que le pasa es que es»), en tanto que para Meliso, igual que para Platón en su *Parménides*, 'uno' es la conversión en positiva de la negación a la predicación «muchos», de modo que, al suprimir los números, resuma y conserve en sí la idea de número en sí misma, por medio de las confusiones en el uso de la negación que a propósito de Zenón analizábamos en los §§ 93-97: uno lo es para la diosa, en todo caso, porque es todo lo que es y no puede dejar de ser el que es; es uno para Meliso, y como una verdadera condición suya, porque no puede ser dos ni más de dos; de donde resulta que lo de 'uno' en el verso de la diosa implica la exclusión de todo 'cero' (pues que decir «no es» o «no hay» no es decir nada), pero en el texto de Meliso 'uno' podría substituirse por 'cero' (como tantas veces habrá de hacer la Matemática), sin que el razonamiento perdiese validez alguna; y por manera semejante, el 'ahora' de la diosa

es una negación de todo paso y por ende de todo tiempo concebido (como lugar del paso), en tanto que el Tiempo Presente del ἔστι de Meliso es una representación del paso mismo, como pretendidamente concebido, y con él por ende también del tiempo, del cual ese Presente o bien, entendido como un 'ahora', es el punto de la suma de lo pasado y lo futuro, o bien, entendido como Presente General, es sin más un equivalente del 'siempre' o séase del tiempo todo.

158. Y sin embargo, en la visión histórica de los hechos, y probablemente en la suya propia, Meliso debe ser un fiel seguidor del discurso que Parménides transmitía. Y lo es ciertamente; sólo que de una manera parecida a como en el § 102 os explicaba de pasada que las Ciencias nacen y sacan la fuerza motriz de su progreso del descubrimiento y evidencia de la contradicción y absurditud del sistema de opinión establecido previamente: quiero decir en este caso que lo que pasa es que aquello que en las palabras de la diosa tiene su virtud precisamente en que no puede comprenderse Meliso lo ha comprendido, es decir, que lo que era, según creo que veremos ya pronto, la pura afirmación desesperada de la verdad de que es, intransigentemente incompatible con otra afirmación ninguna y sólo extrínsecamente contradictoria con el hecho mismo de formularla, se ha vuelto ya una idea, presta por tanto a la integración en una nueva forma del Sentido Común y de la Ciencia. Es así que, como veis, la defensa del tiempo como extensión no es otra cosa que la defensa de la idea como idea.

159. Pero esto toca justamente a la tercera vía o procedimiento *C* de los que en el § 129 habíamos propuesto como complementarios para el examen de la cuestión central de la incompatibilidad entre 'infinito' y 'todo', y aunque algo impaciente por llegar a leer los versos de Parménides y que veamos más directamente el sentido de la predicación única y su contradicción con el acto de predicarla, prefiero antes cumplir esa promesa y completar un poco el ejercicio metódi-

co de desarticulación de nuestros aparatos de ideación habituales examinando la cosa por esos otros dos lados, *C* y *D*. Y, por ahora, consistía la vía *C* en la contraposición entre 'nombre de la cosa' y 'acto de decirla'.

160. Pues es ello que más de una vez a lo largo de estas lecturas, al cabo de un rato de estar diciendo «Es infinito», «Es todo», «Es lo que es», «Lo es», «Lo hay» o cosas por el estilo, alguno de entre vosotros no ha podido por menos de interrumpir y preguntar con cierta irritación «Pero ¿quién? Pero ¿de quién se está diciendo eso? Pero ¿de qué se habla?». Y ahí está en cierto modo la cuestión, pacientes y amorosos acompañantes de mis lecturas: que uno, normalmente constituido por la norma de su Ley y de su lengua, no puede consentir las predicaciones sin Sujeto: no puede por menos –esto es– de procurar que toda cosa que se diga dé como resultado algún nombre o idea con la que quedarse.

161. Vamos a ver, si queréis, pero despacito, qué es lo que pasa con ese asunto. Lo primero conviene que recordemos las dos maneras de estar que las cosas tienen: la una, estando sencillamente, por su cuenta; la otra, apareciéndoseme a mí y jugando en mi vida con la función que en el momento corresponda. De la primera manera doy por supuesto que están allí constantemente; de la segunda las siento de uno u otro modo estar estando en mí. Me acuerdo todavía –si me permitís la breve referencia biográfica, que por lo demás será seguramente de la biografía de cualquiera– de cuántas veces de niño abría de repente la puerta de una sala a ver si los muebles y la lámpara y los floreros habían seguido estando allí cuando para mí no estaban haciendo nada o si, llevando la rapidez de la operación hasta su límite, los sorprendía en el acto de recobrar sus puestos ante mis ojos (como asimismo tantos años hube de pasarme dudando si en general la maquinaria de este mundo estaría de veras funcionando ella en toda indiferencia de mí y en virtud de sus propios intereses o si los otros estarían continuamente

haciendo para mí la representación en una cuidadosa y total conjura que me impidiese sorprender por el menor resquicio su secreto).

162. Bueno, pues la cuestión –me parece que la misma– puede acaso plantearse más exactamente de otro modo: que es que ya sabéis que las palabras con significación (o los conceptos, si más os gusta) están igualmente de dos maneras: de una manera están permanentemente, almacenadas, por así decirlo, en el diccionario de la comunidad, independientemente de cualquier empleo que de ellas se haga o no se haga (si en un momento dado ningún hablante del español está empleando la palabra *ajonjolí*, y aun en el supuesto de que el español no hubiese sido nunca una lengua escrita, todos estamos seguros de que la palabra *ajonjolí* ha seguido sin embargo estando ahí a su manera: ¿de dónde, si no, la iba a sacar uno cuando alguna vez tuviera que emplearla?), y de otra manera están en el sentido de que se dan o se presentan en una producción actual del lenguaje correspondiente, sirviendo para decir algo o para hacer alguna de las otras cosas que pueden con una frase hacerse, por ejemplo, cuando ahora digo «A este polvorón le han puesto ajonjolíes».

163. Ambos modos de estar son en verdad tan incongruos y dispares el uno con el otro que, bien mirado, cuesta mucho trabajo avenirse a que un mismo verbo, *estar*, podamos emplearlo para referirnos a lo uno y a lo otro: nos parece que si estar lo están de veras en el primer caso (cuando permanecen, fijas, independientes de su realización), entonces no puede decirse que en el segundo caso estén; y viceversa, que si están propiamente en el segundo caso (cuando aparecen y actúan y, según se dice, las percibimos), no cabe entonces decir que estén (¿en dónde van a estar?) en el primer caso. Todas las peleas entre idealistas y materialistas pueden, de paso sea dicho, reducirse a esa perplejidad; sólo que los materialistas están obligados, para sostener su creencia, a portarse como idealistas, en cuanto que han de suponer que

las cosas de que hablan (por ejemplo, átomos u ondas o sensaciones) son cosas que están ahí independientemente de que hablen ellos de ellas o que no (porque, si no, su tesis se perdería en la más desesperada falta de, como dicen, objetividad), y a su vez los idealistas no pueden menos de actuar como los más espesos materialistas, en cuanto que tienen que hacer aparecer de hecho en actos de lenguaje las cosas a las que quieren referirse (sean ideas o universales o números o triángulos o sencillamente cosas-en-sí-mismas), porque, si no, su tesis no podría oírse ni leerse nunca, y ¿qué tesis sería ésa que jamás apareciera ni por oral ni por escrito? A mí me baste por ahora aquí para entre nosotros reconocer que hay dos maneras de estar en dos sentidos malamente compatibles o comparables entre sí y que ambas a dos se me imponen o se nos imponen, aunque por cierto cada una con un modo de imponerse muy diverso del de la otra.

164. Y sin embargo, reconocida la diferencia, no podemos por menos, a pesar de ella o justamente por ella misma, sino pasar a examinar la relación entre una y otra. Y esa relación parece que se da en los dos sentidos: que, por un lado, la producción no se hace por una improvisación perpetua, sino recurriendo a los conceptos fijados, que se sacan, por así decirlo, de su depósito para hacerlos entrar en juego, y que, por otro lado, cada acto de producción no sólo ocasiona el efecto inmediato, de alteración o de información, como se dice a veces, sobre el ambiente en que se produce, sino que además repercute sobre el depósito y fijación misma de los conceptos utilizados, hasta el punto de que uno esté tentado de pensar que, si el acto sólo se da como actualización del tesoro de ideas permanente, a su vez esas ideas están constituidas por los actos, de los que serían como restos o resultados. Puede, en todo caso, decirse que una idea, en la medida que es de veras un término establecido y que *se sabe* lo que significa, no está actuando en el discurso, y que en tanto que esté actuando en el discurso, no podrá ser la idea que es ni saberse lo que en el diccionario significa.

165. Ahora bien, la cosa requiere precisarse cuidadosamente: pues seguramente no es lo mismo 'aparecer' sencillamente en el discurso temporal y 'actuar' en él como hemos dicho. Porque es que (dejando aparte las frases de otras modalidades, las que sirven para llamar, mandar, ben- o maldecir o preguntar, y también las de modalidades híbridas o secundarias, las de exclamar, insultar o piropear y amenazar o prometer) entre los discursos propiamente lógicos, o sea los que sirven para decir, hay un tipo de predicación que está compuesto de dos partes, las que ha distinguido siempre la Lógica, y a rastras de ella, la Gramática, como Sujeto y Predicado, y que es por cierto el solo tipo justamente que puede darse en los actos de lenguaje de una Lógica o de otra lengua de las llamadas formalizadas (pronto espero que podremos pararnos un momento a ver por qué esto ha de ser así y a explicarnos sobre la excepción, aparente en parte, que hacen a esto las formulaciones de teoremas de existencia de la Lógica o la Metamatemática), pero que a primera vista se da también en los lenguajes corrientes, cuando decimos cosas como «La pelota de mi niña ha caído en su jardín, señora»: pues bien, en ese tipo de predicaciones las dos partes, Sujeto y Predicado, parece que son heterogéneas al respecto que nos interesa, en el sentido de que es sólo la segunda, el Predicado, la que propiamente está ejecutando el acto de decir, donde los conceptos aparecen propiamente en acto, en tanto que la primera, el Sujeto, que no dice, sino que es aquello de lo que se dice, no hace más que presentar o hacer aparecer el concepto, sacándolo, por así decir, del almacén tal y como está en él establecido, para que sobre él recaiga lo que tenga que decirse; esa peculiar manera de aparecer es la que podríamos describir como «nombrar lo que está nombrado»; y esto de nombrar, como veis, se asemeja un tanto a aquella actividad de llamar de frases de modalidad no lógica, como cuando, al venírsele a las mientes a uno de repente un encargo del que se olvidaba, dice más o menos para sí «¡La pelota de mi niña!», que es ya bastante semejante al caso de evocar la presencia de alguien con una fórmula de llamada

como «¡Vecina!», de manera que no puede rehuirse el paralelo entre dos fórmulas como

«Pelota de mi niña, has caído en el jardín de la señora»

y

«La pelota de mi niña ha caído en su jardín, señora»,

sólo que la llamada, en los casos del Sujeto de predicaciones de ese tipo, es un llamar que es un mero nombrar, esto es, que a la palabra (y a su cosa correspondiente) se la cita a comparecer tan sólo de su lugar en el vocabulario y los hechos establecidos para hacer constar que estaba ahí y que por tanto puede ahora hablarse de ello.

166. Bien, pues es el caso que esa heterogeneidad de función entre la parte primera y la segunda de las predicaciones bimembres se refleja o corresponde con el hecho de que temporalmente, o sea en el acto de la producción, esos dos miembros hayan de producirse insimultáneos: que el Sujeto y el Predicado no pueden decirse «al mismo tiempo», formando un mismo bloque o globo de simultaneidad convencional, como lo forman cada uno de ellos, aunque estén compuestos de varias sílabas y de varios términos («La pelota de mi niña» se dice de una vez o al mismo tiempo, y lo mismo «Ha caído en su jardín»), y que por tanto tales predicaciones se producen temporalmente como verdaderamente bimembres, y entre Sujeto y Predicado hay un infranqueable *gap* o corte de la producción (la entonación «de coma» que ordinariamente lo señala hablando y que muchos tienden a marcar con coma cuando escriben no es más que el recuerdo manifiesto de ese hiato temporal), corte que es por cierto el segundo que aquí nos aparece, después del marcado por los índices *y* o + que estudiábamos en los §§ 153-54, con el cual éste del corte de predicación, aunque de orden bien distinto (pues allí era la marca de la unión entre términos de la misma clase y función

que quieren reducirse a un solo bloque lo que introducía la división temporal, en tanto que aquí la división señala la heterogeneidad de función de uno y otro término), no por ello deja de tener en común el hecho de ser un corte de la continuidad del discurso temporal y una marca de insimultaneidad entre lo primero y lo segundo.

167. Pertrechados pués con tan elementales consideraciones, pasemos ahora a examinar lo que ello trae consigo en lo tocante a la contradicción entre la pretensión de que pasen cosas y la de que esas cosas tengan un nombre o estén constituidas como ideas; y ello vamos a mirarlo de primeras (porque es lo más espectacular, pero no olvidéis que sólo un caso particular de la cuestión general tras la que vamos) a propósito de la imposibilidad del movimiento, tal como formulada de la manera más simple (y más claramente para nosotros que en las célebres aporías, que no conservamos en su versión propia, sino sólo malamente transmitidas, principalmente por Aristóteles, en citas indirectas) por Zenón en el fr. B 4 D., que Diógenes Laercio IX 72 introduce, sin duda como cita literal, diciendo «Y Zenón el movimiento lo suprime diciendo así:»

7. *τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἐστὶ τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μή ἐστι.*

O sea más o menos esto:

El / Lo móvil — Lo que se mueve ni en el lugar en que está se mueve ni en el que no está.*

168. Bueno, pues esto, si uno quiere entenderlo, como se suele, refiriéndose al tiempo de que se dice, a la vez que se hace abstracción del tiempo en el que se dice, puede glosarse con algo como lo siguiente: que si se supone que un móvil

realmente recorre una trayectoria, entonces en cualquier punto de esa trayectoria en que se supone que, al pasar, se encuentra, ahí desde luego no se está moviendo, porque, si se moviera, no se encontraría en él y no podríamos haberlo en él supuesto; ni señalado, como se suele en las representaciones gráficas del movimiento; pero no va tampoco a moverse por los tramos de la trayectoria en los que no está, porque, si no está en ellos, no podremos en ellos encontrarlo para someterlo a nuestra consideración, y por ende, si algo por ahí se mueve, no podrá ser él lo que se mueve. No nos entretengamos ahora más que a recordar al paso cómo esta evidencia de absurditud ha florecido en el progreso de la Ciencia en forma de las concepciones contrapuestas de la trayectoria del electrón y en general en la contradicción entre las teorías de onda y las teorías de partícula.

169. Pero puede uno también no empeñarse en tal *separación entre el movimiento y tiempo* de que el discurso trata y el movimiento y tiempo del discurso mismo: lo que resulta entonces es que... Pero veámoslo más directamente escribiendo aquí en la arena (ya sabéis que en la escritura la línea representa el

[Aquí quedó interrumpida en su día esta TENTATIVA DE REDACCIÓN ESCRITA. La frase debía terminar en algo como esto:]

...tiempo, o sea el trascurso o sucesividad del decir: malamente, según lo que arriba se ha discurrido, §§144-145, sobre la continuidad y los momentos; y la mala representación no es más que una consecuencia del empleo, ya malo, de la línea para representar el movimiento, si bien no puede a su vez desconocerse que este uso para el movimiento ha tenido que nacer de la representación del hablar en la escritura lineal, sobre todo desde que una dirección y un sentido, de izquierda a derecha para nosotros, se ha fijado y ha domina-

do para la escritura; pero justamente de lo que aquí se trata es de aprovechar esa convención gráfica, que el progreso de Movimiento y Tiempo ha tenido que desarrollar, para mejor mostrar la contradicción que en la idea misma de 'movimiento' y 'tiempo' yace), escribamos pués aquí en la arena una frase corriente (pero que la Ciencia no podrá menos de prohijar y tratar de justificar), que diga algo de aquello que la fórmula de Zenón prohíbe, como aquella misma:

> «La pelota de mi niña, va volando sobre la tapia del jardín vecino».

■ Por fortuna para aquellos lectores, si los hubiere, que hayan llegado a este punto de interrupción tan enzarzados en el razonamiento y pendientes de su prosecución que puedan sentirse defraudados y frustrados, resulta que la conversión del razonamiento de Zenón del movimiento físico al movimiento de decir, particularmente en frase bimembre, que después he utilizado infatigablemente y con diversas variantes en disquisiciones públicas y orales, está también registrada en la redacción de una sesión de lectura en Lila, que ofrezco como número V de la Seguna Parte de este libro; de modo que ese texto puede usarse como una prosecución no tan impropia del interrumpido aquí.

Más aún: a fin de que no quede en suspenso el desarrollo del 'PROCEDIMIENTO D' que en el § 129 se prometía, y aunque ya en los §§45 ss y 110 se había puesto en juego la contraposición y relación de planteamiento de la cuestión en *ser* y planteamiento en *haber*, he mandado imprimir a modo de apéndice a este libro una disquisición sobre las predicaciones de «Hay», que también había puesto por escrito por los años de esta TENTATIVA, y que tal vez a alguno le resulte deleitosa y útil para proseguir el estudio de esa modalidad de la cuestión y su aparición en formulaciones unimembres.

Por lo demás, el estudio sobre el fundamento de los números a que se alude en un par de pasajes de esta TENTATIVA vino a dar poco más tarde (y seguro que la interrupción de este texto tendría también algo que ver con ello) en un libro *De los números*, 'La gaya ciencia', Barcelona

1976, donde acaso algunos encuentren una formulación más justa de aquellos razonamientos sobre cantidad, número, unidad y tiempo del cálculo que a partir de textos presocráticos se estaban aquí desarrollando.

Y en fin, lector, no nos lamentemos demasiado por esta ni otras más graves interrupciones que puedan sufrir nuestras lecturas: pues sería contradictorio con lo que ellas mismas nos van diciendo que alguna vez llegaran a cerrarse ni concluirse. Puede que tú y yo terminemos, según nos promete el mundo, en el descubrimiento definitivo de nuestra mentira respectiva; pero, en tanto que la mentira reine y sigan las verdades renovándose para el dominio, vivo sigue sin fin el razonamiento que descubra sus contradicciones.

SEGUNDA PARTE

OTROS REGISTROS DE LECTURAS

I

DE LA CINTA DE UNA DISCUSIÓN PRESOCRÁTICA EN PARÍS POR EL AÑO 1972

1. ¿Que con Tales empieza algo? Esa es la visión de la Historia de la Filosofía, desde que se establece una cosa que se llama Filosofía, ya desde que Aristóteles se pone a hacer en sus *metà physikà* la crítica de los *physikoí*; y tiene entonces esa Filosofía que buscarse precedentes, a fin de presentarse Ella como respuesta a las cuestiones desconcertantes de pensamientos anteriores y por tanto –piensa Ella– arcaicos, deficientes; así el adulto se ve obligado a concebir los problemas y descubrimientos desconcertantes de su antiguo niño como nacidos de ingenuidades y torpezas, que sólo en la ideación madura han alcanzado su planteamiento justo y su solución debida. El pensamiento prefilosófico sólo por voluntad de la Filosofía entra a formar parte de la historia de la filosofía; pero acaso él de por sí era prehistórico, siempre-vivo.

2. ¿Qué sería lo que con Tales empezaba?: ¿un pensamiento libre, independiente de su sumisión a finalidades prácticas?; o bien, dentro del pensamiento práctico y sumiso, ¿unos excesos o desmadres del razonamiento, un salirse por la tangente?; o más bien ¿se trata de un trance de reflexividad, el pensamiento tomándose a sí mismo como objeto?: ¿habría

un pensamiento o lenguaje científico, que tratara de las cosas (incluidas las ideales de una Geometría) como si las cosas fueran en sí mismas lo que son, independientemente de cualquier lenguaje o pensamiento, y otro pensamiento o lenguaje que no hablaría de las cosas, sino que *se* hablaría, esto es, que se plantearía la relación de las cosas con él mismo?

3. Sea como sea, ¿qué dicen de nuevo las dos proclamaciones de Tales que repetidamente se nos transmiten?: la una, la de que todas las cosas vengan a ser agua (dejemos de lado las formulaciones del tipo de que el agua sea *arché* o principio, noción ya ésta que es toda filosófica y sobre todo aristotélica), que todas las cosas vengan a ser agua (y que, como una manifestación de lo mismo, la tierra o mundo esté flotante o fundada sobre agua), sería a primera vista una proclamación científica, que en seguida nos recuerda la reducción moderna de la composición atómica al átomo del hidrógeno como tipo atómico primero o elemental, o también, como ya se lo recordaba a los transmisores antiguos, el agua como origen de la vida (¿no iba en seguida Anaximandro, considerando probablemente algunos fósiles marinos de tierra adentro, a ponerse en marcha hacia la visión que hoy tiene la Ciencia recibida del seno de la mar como cuna de toda vida?), pero eso es porque en la proclamación nos fijamos en el elemento semántico 'agua' y nos descuidamos de lo que de verdad importa en ella, que es el movimiento sintáctico por el que una multiplicidad total ('todas las cosas') se viene a reducir a una unidad indiferenciada ('una misma cosa', p. ej. 'agua'), aunque no ciertamente a 'una sola cosa', que para eso se escoge un nombre de materia, 'agua', ajeno al número (y por ende a la unidad). No voy a decir que no haya de tener interés para nuestra curiosidad la elección del agua precisamente (¿qué otra mejor iba a elegir, cuando el agua es lo mejor de todo, como poco después cantaría Píndaro?, y no hay por qué renegar de un cierto impulso moral para el primer acercamiento a la lógica: la cuestión de lo 'bueno/ma-

lo' no es más que el rudimento moral de la cuestión metafísica 'sin fin/todo', que a su vez, pasando por la forma de 'aparente/verdadero', pone en marcha la lógica de la contradicción), pero desde luego lo que reconocemos como meollo de la proclamación, en cuanto que no es lo que históricamente se le pudo ocurrir a uno en el s. VII o VI a.J., sino que es lo que en su momento ha de ocurrírsele a cualquier niño de este mundo, al volverse en él el lenguaje o mundo aprendido sobre sí mismo, es esa reducción de 'todas (las cosas)' a 'una misma': que, en contra de la necesidad de reconocer que hay cosas múltiples, contables y diferenciadas, se impone otra evidencia de que, en total o en general, no puede ser así, sino que, haber, todo cuanto haya ha de ser lo mismo, y no contable ni diferenciable (también el poner a flotar el mundo sobre agua, si no se quiere –como comenta, y se queda tan pancho, el propio Aristóteles– que al agua se le presente el mismo problema que a la tierra, también eso implica que se supone que el agua, como mera materia, no es una cosa, como el mundo o la tierra, sino que puede escapar sin fin de la cuestión de sobre dónde a su vez se sostiene); de manera que, en fin, os propongo ver en esa formulación un digno principio para la formulación de las contradicciones sobre las que vivimos y que perpétuamente nos acosan, y a las que vendría la Filosofía o Ciencia (como, por otro lado, la Religión) a tratar de dar una respuesta, y cuando no, por lo menos a esconderlas.

4. Es curioso, en cambio, que la otra proclamación que la tradición atribuye a Tales, la de que todas las cosas están llenas de dioses, según Aristóteles, o de *daímones* o genios, como citan otros, tengamos que verla, ella sí, como propiamente científica, pese a su apariencia religiosa: ¿qué digo «pese»?: justamente por su apariencia religiosa, que denuncia bien lo que tantas veces encontraremos (de manera excelente en la primera escuela científica recordada, la de los pitagóricos, y de modo especialmente conmovedor en el atomismo justamente contrarreligioso de Epicuro y su Lucrecio), de que la

Filosofía positiva o Ciencia viene una vez y otra a reemplazar a la Religión en el papel de armonizar y hacer tolerable la contradicción viva. Y no en vano los transmisores de esa proclamación la ligan con supuestas observaciones de Tales sobre la piedra magnética: en efecto, el uso del Plural (que seguramente implica 'un dios o *daímon* para cada cosa'), al mismo tiempo que recoge la creencia religiosa (más bien de la fase mágica –dirían los etnógrafos) en la asignación de espíritus o ánimas múltiples a las múltiples manifestaciones de las cosas, al mismo tiempo prepara la especulación científica sobre las fuerzas y sus relaciones, cada vez más complejas, con las masas de los cuerpos, que siguen en el progreso de nuestra Ciencia desenredándose.

5. Por manera, pues, un poco como simbólica, uso esas dos proclamaciones para indicar los dos caminos de especulación: uno, que, partiendo de la contradicción física (y moral), viene a formular una y otra vez la contradicción lógica que estaba en la constitución misma del Sistema de pensamiento o lenguaje (y por tanto, en la constitución del Mundo), y otro, que, intentando dar razón de las cosas parciales, tal como el Sistema establecido las presenta, desarrolla y renueva concepciones que armonicen o resuelvan la contradicción fundamental, o al menos que la oculten. Aquí entre nosotros, de los textos presocráticos, recogidos por ejemplo en la compilación de Diels, apenas se leerán los de esa segunda clase, los científicos (apenas, pues, más que para alguna función auxiliar, se acudirá a las doctrinas más o menos pitagóricas ni, por más que la unión de la Ciencia y lo sagrado sea en ellos tan impresionante, a los versos de Empédocles ni a pesar de la admiración que lo que de su sistema se entrevee despierte a los fragmentos de Anaxágoras ni tampoco apenas, aunque con tanta emoción las estudiemos en otras ocasiones, a las formulaciones desde Leucipo y Demócrito hasta Epicuro y Lucrecio del materialismo atómico, que una vez constituida con Platón y Aristóteles una Ciencia o Filosofía ortodoxa –esto es, conforme al sentido común y conformadora del

mismo– quedaría por siempre como la rama heterodoxa y complementaria de la misma); y en cambio, trataremos de leer desprevenidamente y sacar de ellas cuantas inspiraciones nos sea dado las reliquias escritas de aquella forma de pensamiento presocrático que, siempre en lucha consigo mismo y no cediendo jamás a la tentación de creer en cosas o mundo separados de sus nociones ni de la sintaxis con que el comercio las organiza, iban desenvolviendo una lógica o dialéctica que una y otra vez pusiera en evidencia las contradicciones fundamentales en que nuestra ideación (y por lo tanto, nuestra vida) está asentada, ya sea por el camino de intentar directamente una lógica que estuviera más allá de la exclusión mutua entre un término y su negación (más allá, por ende, de la sucesividad de los términos del razonamiento), como en la empresa de Heraclito, ya por el otro de llevar a sus últimas consecuencias, de tomarse intransigentemente en serio, las convenciones normalmente establecidas sobre identidad y predicación, como es, ya anunciado por Jenófanes, en el poema de Parménides, y hasta en las inseguras fidelidades de su reducción a prosa con Meliso, o ya también por los artilugios de Zenón para hacer estallar con una especie de evidencia física las contradicciones latentes en el lenguaje común establecido, o ya en fin por las cuidadosas cadenas de razonamiento que nos hayan quedado a nombre de Gorgias con algún otro resto de formulación de los sofistas más ilustres.

6. ¿Que exagero al marcar una diferencia tan nítida entre las dos direcciones de pensamiento? ¿No hay acaso –me decís– entre los fragmentos de Heraclito y en la segunda parte del poema parmenideo, algo de doctrina también, algo de Física o explicación de la génesis de las cosas? Y por el otro lado, ¿no hay en medio de la doctrina materialista paradojas como la de las rodajas del cono, que debemos a Demócrito, y aun más tarde la Física de Epicuro, como la de los varios textos de Platón o de Aristóteles, ¿no se ve obligada al planteamiento de contradicciones lógicas del propio razona-

miento, sea más o sea menos pesada la ilusión de haberlas resuelto o superado? Cierto que algo hay de lo uno y de lo otro, y desde luego no puede esperarse que un mismo pensador, ni siquiera a lo largo de una misma obra, vaya a mantenerse del todo fiel a una actitud o a la contraria, sino más bien que salte de la evidencia de la contradicción a la necesidad de aplacamiento por alguna doctrina de la génesis, o viceversa; pero es que aquí, muchachos, no nos interesan los hombres, los pensadores, sino las formulaciones mismas del pensamiento, de las cuales os decía que las de talante más puramente dialéctico, y no científico, aparecen más claras y abundantes bajo tales o cuales de los nombres con que se nos han transmitido los textos presocráticos. Y aun los textos –recordadlo– no nos importan más que como instrumento para tratar de los asuntos que ellos tratan, como interlocutores especialmente lúcidos y honrados que, por estar todavía libres de la carga de una Filosofía o Ciencia que deban sostener, nos pueden traer ocurrencias relativamente libres y darnos ejemplo de ingenuidad en el intento de descubrir y entender las contradicciones que nos sustentan.

7. Veamos, pues, la primera proclamación atribuida a Tales.

¿Por qué alguien, en tiempos de Tales o en los nuestros, puede sentirse movido a decir que las cosas, tantas y diferentes como parece que son, vienen a ser todas una misma? Desde luego, y cualesquiera otros motivos que haya, porque estaba dicho lo contrario, a saber, que las hay múltiples, por tanto diferentes entre sí, separadas una de otra y por diversos colores distinguidas.

Esto no lo ha dicho nadie, sino que es lo que se nos da por dicho desde que nacemos (esto es, que aprendemos a hablar o entramos en uso de razón, lo cual implica también nacer uno como conciencia de uno mismo), desde que nacemos –digo– lo mismo cada uno que la raza parlante en general. Y así puede a alguien de repente darle por decir que no, que eso no puede ser, que lo que SE dice es de algún

modo falso, que por el contrario las cosas todas pretendidamente diferenciadas se reducen a lo mismo, por ejemplo a agua.

Y ¿por qué tal ocurrencia? Si no queréis contentaros con el mero capricho, con el afán de llevar la contra (¿precisamente para distinguirse uno?, con una curiosa contradicción entre lo que se dice y el efecto práctico de decirlo), si buscáis alguna motivación más honda, y si por otro lado no queréis enredaros en frivolidades históricas como «¿Por qué se le ocurrió a Tales en su circunstancia?», sino que más bien os preguntáis por qué tiene que ocurrírsele a cualquiera... lo mejor será provocar aquí mismo el hecho, hacer presente la condición contradictoria que da lugar a la proclamación: a uno cualquiera de nosotros, niños, más tarde o más temprano se nos ha de ocurrir, por un lado, preguntarnos sobre qué se sostiene la tierra, para ver enseguida que ninguna respuesta puede ser definitiva, sino mera renovación de la pregunta; o dicho de otro modo, la evidencia insuperable de que no hay fin (espacialmente entendido, por ejemplo, o de primeras; pero ya veremos cómo ello implica también la falta de definición o determinación de todo y de cada uno), ya que a cada fin que suponga, siempre tiene sentido preguntarme qué hay más allá del fin; por otro lado, se le ha enseñado que hay cosas, múltiples, limitadas y diferentes, entre las que está también él mismo, limitado, diferente.

Y se le ocurre al niño entonces juntar las dos evidencias, la una con la otra, y pensar, por ejemplo, que, si aquí estoy yo y está el otro y la otra cosa, desde luego tenemos que estar dentro de lo sin fin; que si estuviéramos fuera alguno, ya no sería sin fin: tendría una frontera, al menos la de mí mismo.

8. Pero eso, al mismo tiempo, no puede ser: porque en lo sin fin no pueden trazarse divisiones (ni pueden dentro de un ámbito no definido establecerse definiciones ni conceptos), ya que al primer intento de división se nos alza delante la imposibilidad: que, si las partes distinguidas por esa división pretenden a su vez ser sin fin, eso ya no puede ser, puesto que

por la división están al menos mutuamente delimitadas (y definidas: «Si A, no B»; luego «A no es B»; luego «A es no-B»: definición primaria); y si prefieren ser finitas ambas, eso tampoco, porque, siendo «lo sinfin todo» lo que se había dividido, tendrían ambas en conjunto que sumar sin fin (que, si A es 'no-B' y sim. B es 'no-A', 'A y B sim.' será «'no-B' y sim. 'no-A'», o sea «sim. *ni* B *ni* A», lo cual es inevitable que se interprete como «no 'sim. A y B'»; pero 'sim. A y B' era la enunciación de partición de que se partía; y si 'ni B ni A' se interpreta como «no 'A y B'», como no había más partes que A y B, e.e. «no 'A y B' = ∅», ahí os queda la indefinición definida como nada, esto es, que no había indefinición; o si no, que no había definición mutua de sus dos pretendidas partes), lo cual no puede ser; pero tampoco, en fin, si se supone que una de las partes es finita, pero que la otra no es parte, sino que sigue siendo sin fin: porque si la parte finita queda fuera de lo sin fin, lo sin fin por esa exclusión ya queda limitado (que, si A es «no 'no-definido'», no puede menos de ser que «lo no-definido sea 'no-A'», con lo cual ya queda definido), y si la parte finita queda comprendida dentro de lo infinito (es decir que lo 'no-definido y sim. A' es 'no definido', aunque sim. A se define como «no 'no-definido'»), entonces a su vez tampoco puede excluir de sus límites la infinitud (que si a 'no-definido con A' se le quita A, sigue siendo 'no-definido', lo cual demuestra que, naturalmente, A no definía por su exclusión a lo 'no-definido', como 'no A'; pero, si lo 'no-definido' no es 'no A', entonces A a su vez no puede ser lo «no 'no-definido'», con lo cual desaparece la pretensión de definición de A, al mismo tiempo que la de haberse lo no-definido dividido), de manera que o lo sinfin no contiene A o A es sin fin, esto es, que no es A. O séase que, en suma, queda impedida antes de hacerse la primera división de lo sin fin. Y espero que no haga falta que razonemos ahora cómo, no pudiendo hacerse la primera, tampoco puede estar hecha ninguna otra; porque a lo mejor os suena algo como que «lo infinito está dividido en infinitas partes y desde tiempo, naturalmente, infinito»; pero tales subterfugios (aunque no

quita que bajo ciertas formas hayan tenido su éxito y aplicación) no pienso que valgan la pena de que nos paremos ahora a denunciarlos.

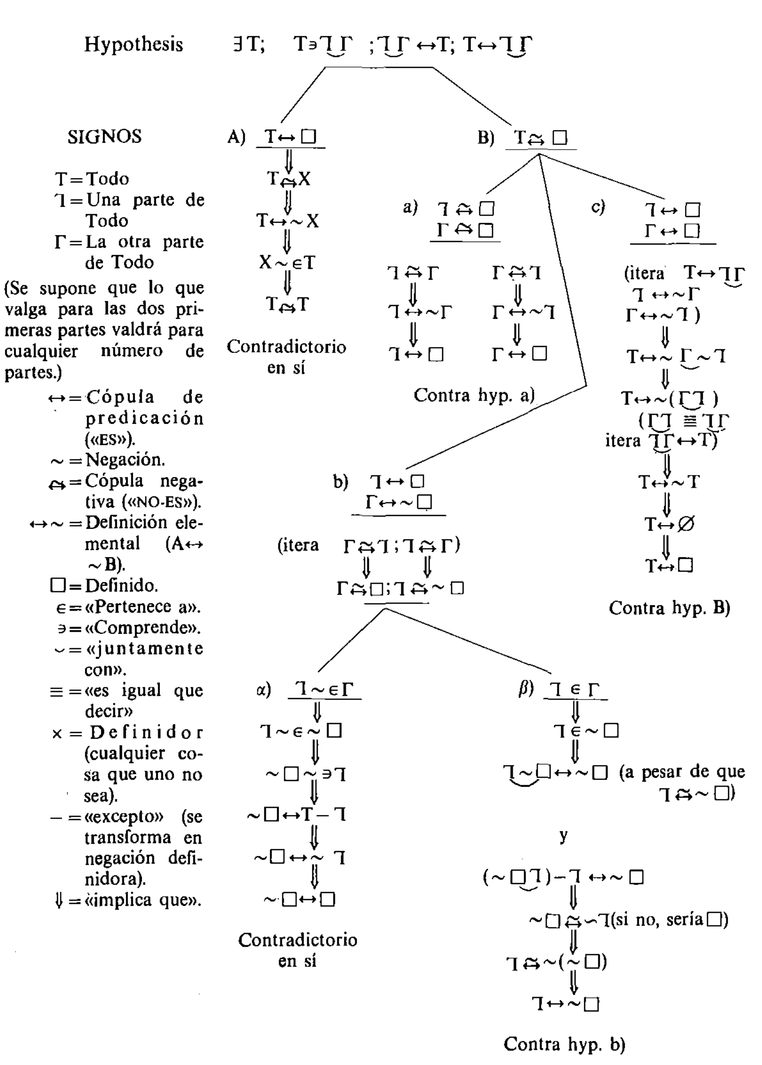
9. Así es que ya se ve que parece que estamos condenados a un dilema: o nos desentendemos de la evidencia de infinitud (imposibilidad de finitud absoluta, general, total), y nos dedicamos a tratar de las cosas definidas limitadas (y a continuar su división, si es caso, y organización de partes), incluyendo, si hace falta, también alguna forma de infinito o término 'infinito' entre las cosas de nuestro mundo; o bien no nos desentendemos, y proclamamos, como Tales, que en verdad todas las cosas no son más que una misma, agua, o para privarla de su nombre, como se hace en el segundo paso de ese pensamiento, en el de Anaximandro, que lo que hay es sin fin, y que por ende 'sin-fin' es lo que de veras hay; pero eso se hace a costa del derecho a la pretensión de que haya cosas y sean cada una lo que es, pérdida de la seguridad en la fe ciega, que se nos había inculcado al aprender a hablar o entrar en uso de razón, en que haya elementos y conjuntos de elementos y cada elemento (y cada conjunto) distinto numéricamente de los demás, aunque igual por otro lado a los demás del mismo conjunto, y los otros cuadros de relaciones que sabemos: pérdida, por tanto y de paso, de la seguridad en mí mismo, en que yo sea uno entre todos y diferente de los demás.

10. Y así es como este pensamiento, que se ve obligado, por reconocimiento de la imposibilidad de finitud y definición total (pero más a fondo, reconocimiento de la incompatibilidad entre 'todo' o 'todos' y 'sin fin', ya que en 'sin fin' se anulan, juntamente con el número, las diferencias cualitativas, lo cual a su vez implica la anulación de la diferencia entre 'número' y 'cualidad'), este pensamiento, pues, que se ve obligado a negar su verdad a las cosas y sus relaciones, salta de la cuestión física, del ser, a la cuestión de verdad, y se hace un pensamiento que se vuelve sobre sí mismo, una lógica o dialéctica de la contradicción.

11. Y eso es lo que buscamos en los restos escritos de pensamiento presocrático: las maneras y tentativas de esa lógica, a veces sucesivas, a veces a su vez aparentemente contrapuestas (pensad por un momento en el camino de Heraclito, el de eliminar la sucesividad del signo 'y' y hacer que en el pensamiento verdadero A no se defina por negación de B ni viceversa, sino que A sea B y B sea A, al mismo tiempo que A es A y B es B, y en el camino de la diosa de Parménides que tiende a suprimir directamente la negación, de modo que la idea verdadera en que el pensamiento fenece, idéntica con su cosa, A, se defina por sí misma, por su propia definición, sin necesidad de negar nada que no sea ella misma y que la niegue, ser que no se contrapone a ningún no-ser: dos caminos tan claramente opuestos y tan el mismo al mismo tiempo, como estáis viendo), tratando de que esas maneras de pensamiento no sumiso vuelvan desde el papel a sonar entre nosotros, sigan vivas y caiga quien caiga, y nos ayuden a pensar lo que cualquiera tenemos que pensar en el momento que nos atrevemos.

HAYA UN TODO CON PARTES

(Variante ligeramente formalizada del razonamiento formulado en la discusión anterior.)



II

SOBRE EL AGUA

1. Que el agua no puede entenderse como principio (ἀρχή) para Tales parece que puede desprenderse también del texto (aunque no del todo libre de ambigüedad sintáctica) en que Simplicio, com. a Arstt. *Phys.* 24, 13 (tomándolo al parecer, de Teofrasto *Phys. Opin.* fr. 3 de la ed. de los *Doxographi*, p. 476) dice explícitamente que fue Anaximandro el primero que introdujo ese término de ἀρχή. En todo caso, quien pone el ser de las cosas sobre el agua (e.e., lo fluido, lo no definido, la 'materia no-cosa') lo que está tratando de hacer es que el problema del principio de los seres (definidos), principio que implica ya definición y ser y cae así directamente en la contradicción, se pierda en la fluidez pre-lógica, en la indefinición (y que Anaximandro afrontara declaradamente la contradicción llamando al principio 'no-finito' y por tanto 'no-definido' no prueba sino que la conciencia de la contradicción se le había hecho demasiado imperiosa para callarla), y así parece también que Ferécides (según Aquileo, *Isag.* 3; 31, 28, Maass: «Tales el milesio y Ferécides ponen el agua como principio del total de las cosas, a la cual también caos la llama Ferécides, habiendo probablemente sacado eso de Hesíodo cuando dice [*Theog.* 116] 'Caos fue lo primero que hubo'»), recogiendo, por un lado, el recurso al agua de Tales,

la identificaba con caos (*χάος*, 'bostezo', 'abismo'), que puede pasar como la figura mítica (o más bien hesiódica, e.e. genealógica, poniendo la genealogía como la transición del mito a la ciencia) correspondiente con lo 'infinito-indefinido'. Pero la cuestión propiamente está en el tiempo: cuando algo se coloca, como ya en la *Teogonía*, como 'lo primero', es decir, un primer 'antes', antes del cual no hay ninguno otro, quieren el mito y la ciencia, cada cual a su manera (recuérdense, para la ciencia, las imaginerías de la explosión atómica primera u originaria), saltarse la evidencia lógica de que cualquier cosa que sea 'primero' está ya en la serie temporal, y justamente dándole su principio (en los dos sentidos: el 1 es la razón de la serie de los números y el nùmero primero), y no sirve por tanto ya para fundar la idea de 'tiempo' sobre un tiempo que no fuera todavía idea.

2. La gran argucia de la Filosofía consiste en la separación de *ápeiron* y *aóriston*. Porque –claro– lo infinito ¿no está ya definido (ya se sabe lo que es y se puede contar con él) desde el momento que su palabra se constituye por incorporación de la negación, definidora? (véase el tratamiento en el razonamiento semi-formalizado). Pero es que esa separación, que es al fin, si bien se mira, una de dos estadios sucesivos del proceso (meta)lingüístico (de paso de exofrástico a endofrástico, o de intromisión de la negación), se reinterpreta inevitablemente como una separación entre un infinito, que es en cierto modo espacial, físico, que pertenece a la realidad, y un indefinido que permanece todavía en la función lógica; y se ratifica así *in extremo* la distinción entre una realidad externa, no lógica, y la actuación de la razón: el agua, la materia bruta, se ha tomado ya como principio de la realidad (ideal) precisamente por ser no-cosa, no-ser, no idea todavía, disimulando eficazmente que con la condición de principio, de fundamento material de las cosas o elementos diferenciados, se la está de hecho tratando como cosa, y al estar al principio del tiempo, se la está sometiendo a la ideación del tiempo.

III

SOBRE LAS APORÍAS VULGARIZADAS DE ZENÓN

1. Los cuatro razonamientos de imposibilitación de la idea de 'movimiento', perversamente transmitidos, principalmente por Aristóteles *Phys.* Z 9, 239 b 9-33 y por sus comentadores, así como el del mijo, referido por el mismo *ib.* H 5, 250 a 19 y explicado en el comentario de Simplicio, pueden todos reducirse a formulaciones de la contradicción

sí / no // más o menos,

esto es, de la contradicción insuperable entre dos necesidades que ambas necesariamente padecemos, la de contar, en cuanto a ser, con una oposición, privativa, sin transiciones, entre lo que es una cosa y lo que no lo es, y la de contar, en cuanto a haber, con una continuidad, esto es, una gradación innumerable (o interminablemente numerable) de la cuantía; en suma, la contradicción que el progreso de la Matemática, como *ancilla Scientiae*, hubo de fingir superar por medio de los cálculos fundados en el paso al límite; los cuales resuelven las aporías de Zenón: ¿cómo no, si están inventados para eso?

2. La del grano de mijo, o diezmilésima porción de grano, que cae sin ruido, mientras un celemín de mijo volcado

cae con ruido, puede reducirse de dos modos: o por mi alejamiento progresivo, irremediablemente continuo (póngaseme sobre una cinta rodante), de la posible fuente de ruido, que no me libra de la necesidad de determinar una oposición neta entre 'momento en que oigo algo por poco que sea' y 'momento en que no oigo nada' (esa forma de paso al límite decidiendo 'umbrales' de sensación, que tanto les gusta a físicos y psicólogos), o también por la habitual maravilla de que, definido un grano de mijo como insonoro, el añadimiento de un solo grano (es decir, nada en cuanto a sonoridad) haya de «hacer celemín» y producir ruido, grano que separado nuevamente, de nuevo no habrá celemín y será sorda la caída: si el umbral no quiere volverse a su vez indeciso y vacilante, condición que no conviene a los umbrales, el razonamiento sigue funcionando.

3. Las cuatro del movimiento las suponía J. Zafiropulo en su *Vox Zenonis*, 1958, de grata recordación, dirigidas respectivamente a cuatro formas de la hipótesis científica que trata de sostener la idea de 'movimiento': espacio infinitamente divisible y tiempo no inf. div. (la del móvil que no puede arrancar), espacio y tiempo inf. div. (la de Aquiles), espacio no inf. div. y tiempo inf. div. (la de la flecha), espacio y tiempo no inf. div. (la de los dos batallones). No se impone seguramente repartir con esa precisión; pero ello es que los razonamientos en conjunto funcionan (e.e. evidencian la contradicción implícita en la noción de 'movimiento') tanto si se piensa en discontinuidades (líneas de puntos o de puntos temporales) como si se admite la división interminable de lo continuo.

4. Contra la primera, la de un corredor que, teniendo que correr antes que el estadio la mitad del estadio y antes que la mitad el cuarto y así sucesivamente, nunca podrá arrancar en su carrera, sacó ya Aristóteles, en *Phys.* Z 2, 233 a 21, un distingo entre 'infinito (*ἄπειρον*) por división' (*κατὰ διαίρεσιν*) y 'infinito por sus ultimidades' (*τοῖς ἐσχάτοις*) (como si la divisibilidad sin fin no implicara una interminabilidad en la operación), y dictamina que lo infinito por división se

puede recorrer (y tocarlo punto por punto!, ἅψασθαι καθ' ἕκαστον) en un tiempo que sea infinito del mismo modo. Ya percibe el avisado lector lo impertinente del distingo: lo que importa es que una trayectoria, por un lado, se la tiene que suponer continua (si no, ya se ve en la aporia de la flecha lo que pasa), mientras que, por el otro, nos es necesario poderla cortar en trechos computables; y una vez admitida tal necesidad, lo único que, en lo tocante a tiempo, hace falta es reconocer lo inevitable: la sucesividad o insimultaneidad: que lo uno va tras lo otro y lo otro antes que lo uno; con eso ya no hay quien se salve decentemente del razonamiento.

5. En cuanto a la de Aquiles y la tortuga (cuya transposición de la física a la lógica ensayó L. Carroll con tanta gracia), supone ya la descarada admisión de la noción de 'velocidad' como una especie de propiedad del cuerpo (transformado, con 'móvil', el Verbo en Substantivo –diría un gramático–, con 'veloz' se ha transformado el Adverbio en Adjetivo); y en ésas puestos, supuesto también que dos trayectorias paralelas cualesquiera pueden superponerse en una misma y supuesto también que dos móviles pueden moverse al mismo tiempo, de cualquiera de las dos maneras que la carrera se presente (una, que Aquiles le da un trecho de ventaja a la tortuga y ambos parten al mismo tiempo de sus puntos de salida respectivos; otra, que le da de ventaja un tiempo, y la deja partir del punto común de arranque con unos minutos o unas horas de adelanto), resulta que señalar en la trayectoria 'punto del que ha partido el móvil espacialmente adelantado' o 'punto al que ha llegado el móvil temporalmente aventajado en el momento de partir el otro' serán siempre operaciones «reales» o con sentido; y si se permite hacerlas, no hay velocidad que escape del razonamiento, ni aun por la vía, que es la que ha seguido, de su propia aceleración.

6. En la de la flecha [pienso que no hace falta, con Diels, introducir dos añadidos al texto de 239 b 5, sino que se puede editar en esta forma

> *Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ἠρεμεῖ δὲ ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀιστόν,*

con tal de que se entienda (lo que me parece fácil en el griego de Aristóteles) «que, si toda cosa –dice– siempre o está quieta o se mueve, y está quieta cuando está en un mismo lugar (*κατὰ τὸ ἴσον*), y lo está lo que se mueve en el ahora (en cada momento), quieta está la flecha que se mueve»], aquí Aristóteles descubre el paralogismo en lo de suponer que el tiempo se compone de ahoras o momentos (*συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν*: 239 b 30); y en efecto, si al tiempo se le deja de verdad continuo y sin fin, este razonamiento no funciona; pero debía Aristóteles y cualquiera ser consciente de que renunciar a toda discontinuidad del tiempo, a toda la imaginería de los momentos, implica, primero, que tampoco puede haber momento inicial ni final de ningún proceso, segundo, que no es legítimo contar por números los trascursos temporales, tercero, que, si el tiempo en que las diversas cosas pasan es uno mismo, ni siquiera se podrá saber qué es antes y qué después. Así que, si uno está presto a arrostrar estas y tales consecuencias de una verdadera falta de discontinuidad, el argumento calla, y toda la Ciencia y el lenguaje vulgar con él; pero, si no, la flecha tendrá que ir a saltos de una posición a la siguiente o, si esto no le gusta (porque ¿quién, sin moverse, va a saltar el abismo de vacío de una posición a otra?), tendrá en el vuelo que estar quieta y venir así con justicia a atravesar el corazón de Paul Valéry y de cualquiera.

7. En fin, la de los dos cuerpos iguales de individuos que se mueven paralelamente en sentido opuesto a la misma velocidad y paralelos también a otro cuerpo igual de individuos que está quieto, de la que Simplicio 1019, 32 nos dice que Eudemo (el matemático peripatético Eudemo de Rodas, autor, al parecer, de la primera Historia de la Matemática de que hay noticia) la consideraba la más tonta y fácil de refutar,

pero que es a la que Aristóteles, con mejor razón, en *Phys.* Z 9 239 b 33, le dedica una exposición más esmerada, conviene verla una vez más sobre el esquema de Alejandro de Éfeso que Simplicio 1016, 14 nos trasmite:

	A A A A		A: cuerpos (*ὄγκοι*) parados
D	B B B B ⟶	E	B: cuerpos moviéndose de D a E
	⟵ C C C C		C: cuerpos moviéndose de E a D:

que, yendo las series móviles a igual velocidad, el primer B habrá llegado a E al mismo tiempo que el primer C haya llegado a D, y que entonces, desde el momento fijado por el esquema hasta el de las llegadas respectivas, todos los B habrán traspasado a todos los C (y todos los C a todos los B), pero sólo a la *mitad* de los A, lo cual, siendo iguales en longitud y número las tres series y estando las series de B y de C dotadas de una velocidad fija, querrá decir que el tiempo (el necesario para recorrer la serie entera) es igual a su mitad (el necesario para recorrer media serie), hasta ahí es hasta donde Aristóteles y sus sucesores parecen haber entendido el razonamiento y haberlo –claro está– refutado fácilmente: pues, como ya Aristóteles ahí enuncia, preludiando de lejos a Einstein, es error creer que una misma velocidad sea la misma con respecto a un parámetro inmóvil que con respecto a uno a su vez móvil: esto es, que, puestos en el trance, es más casto relativizar la velocidad que dar entrada a un tiempo que se estira y se encoge (Einstein, con la mayor consecuencia que dan los años, habría también de llegar a esto). Pero el error a su vez de los refutadores está en haber supuesto que lo que vale para las series vale igualmente para cada uno de sus individuos, es decir, en torno a la noción de 'cuerpo' (extenso) (*ὄγκος*) o 'masa': pues, a mi ver, en la intención de Zenón está que, si bien las series, A A A A, B B B B y C C C C, son propiamente *ónkoi* o cuerpos, cada uno de sus individuos, representado por cada letra, A, B o C, del esquema de Alejandro, no lo es, sino sólo un 'punto', inextenso; y entonces, lo más que podrá decirse es (adoptando ya un poco

el lenguaje que las doctrinas atomistas desarrollarían enseguida para habérselas con estas cosas) que cada B traspasa a cada C o a cada A, o sea que cada 'punto' deja de coincidir con un 'punto' de otra serie, e n u n m í n i m o, a saber, lo mínimo que basta para que no pueda decirse que coinciden; pero ¿qué velocidad tienen ellos «en el momento» de traspasarse?: ahí tenemos la noción, por así decir, de 'velocidad puntual', que ya en la Física atómica habría de reducirse a 'límite insuperable de la velocidad', pero que al mismo tiempo tiene que constar como cuantía para cualquier desarrollo de una teoría de la aceleración, para el desarrollo de cualquier Física. El razonamiento de Zenón quiere, pues, poner en evidencia que no cabe pensar 'velocidad puntual' (ni por tanto 'velocidad' como propia de un cuerpo, como incorporación de la razón entre espacio y tiempo, ni por tanto 'movimiento'), so pena de que los tiempos diferentes sean simultáneamente el mismo. Y de tal congoja nunca *podremos honestamente librarnos, por mucho tiempo que* transcurra.

8. Todavía, ya que hemos conmemorado honrosamente a Einstein, podríamos imitar a este propósito por un momento el estilo de que él gustaba usar, cuando quería dar a los mortales una idea vulgar de la doctrina, colocando, en el lugar del 'punto' físico, el punto de la subjetividad, que dicen los filósofos, esto es, el ojo del observador: se trata de que en un tren parado, A A A A, hay un punto-observador A, en un tren B B B B, que corre paralelo en un sentido, hay otro punto-observador B, y en un tren C C C C, que corre paralelo en sentido opuesto, un punto-observador C: mientras sucede, como de ordinario, que B, asomado a su ventanilla, cruza al pasar la mirada con la de A en un instante abrasador, y que luego, asomado a una ventanilla del otro lado, en un instante no menos abrasador cruza la mirada con la de C, nada de particular pasa; pero ahora Zenón ha tentado a B y a C al experimento; y el experimento ha de llevarse a cabo en dos fases: en la 1.ª, B, que naturalmente

está milagrosamente dotado de visión bilateral, cruza al mismo tiempo con A, asomada a la ventanilla de su tren quieto, y con C, que lo traspasa asomada a la del suyo, sendas miradas instantáneas y abrasadoras (es decir que $\vec{B}$ se compara simultáneamente con dos parámetros, A y $\overleftarrow{C}$); en la 2.ª, C, al pasar asomada de su tren, no impedida en modo alguno por la interposición de B, que es inextenso y conciencia pura, cruza su mirada con la de A, parada más allá, en el mismo instante abrasador en que B, por esta vez sólo asomado a un lado, cruza también su mirada con la de A (es decir que $\vec{B}$ y $\overleftarrow{C}$ se comparan simultáneamente con un mismo parámetro, A). ¿Qué pasa, en la 1.ª fase, cuando B compara en sí mismo las miradas de C y de A? ¿Qué sucede, en la 2.ª, cuando B y C comparan entre sí la mirada que en común les ha dirigido A? ¿Qué ocurre, en fin, si comparas el resultado de la 1.ª fase con el de la 2.ª?

IV

NOTAS SOBRE NUMERO, SER, DEVENIR, CAUSA Y CIENCIA, A PROPOSITO DE VERSOS DE EMPEDOCLES Y DE EPICARMO

EL NUMERO COMO NECESIDAD DE LA VIDA, SEGURIDAD Y SALVACION DEL SER

1. Unos versos de los *pseudepichármeia* o imitaciones de Epicarmo puestas bajo su nombre, pertenecientes a una *Politeía* o 'Ciudadanía', parece ser que compuesta, según Ateneo XIV 648 d, por Crisógono el flautista, contemporáneo de Alcibiades, según Duris, los cita S. Clemente *Strom.* V 119 (II 405,13 St.) así: «Epicarmo el cómico claramente viene acerca de la cuenta y razón [*lógos*] en la 'Ciudadanía' a decir así:

> *ὁ βίος ἀνθρώποις λογισμοῦ κἀριθμοῦ δεῖται πάνυ·*
> *ζῶμεν ἀριθμῷ καὶ λογισμῷ· ταῦτα γὰρ σώζει βροτούς.*

> Pide la vida de los hombres cálculo y número para sí:
> en número y cálculo vivimos; que ellos salvan al mortal.

Y luego palabra por palabra añade:

ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾷ κατὰ τρόπον σώζει τ' ἀεί.
ἔστιν ἀνθρώπῳ λογισμός, ἔστι καὶ θεῖος λόγος·
ὅς λόγος ἀνθρώπῳ πέφυκε περὶ βίου καταστροφάς·
ὁ δέ γε ταῖς τέχναις ἁπάσαις συνέπεται θεῖος λόγος,
ἐκδιδάσκων αὐτὸς αὐτούς ὅ τι ποεῖν δεῖ συμφέρον·
οὐ γὰρ ἄνθρωπος τέχναν εὗρ', ὁ δὲ θεὸς ταύταν φέρει·
ὁ δέ γε τἀνθρώπου πέφυκεν ἄπο γε τοῦ θείου λόγου.

Cuenta y razón a los hombres rige a tino y los salva sin cesar.
Hay en el hombre cuenta y cálculo: cuenta y razón divina hay,
que para el hombre se ha hecho cuenta sobre la vida y su final;
y esa razón divina en toda ciencia y arte viene al par,
enseñándoles ella a ellos qué hay que hacer que bien esté;
que hombre no inventó arte o ciencia, sino que los aporta el dios;
y la razón del hombre hecha de la razón divina está.»

2. Pero son ya muy reveladores de la manera en que el número se usa como fundamento del ser de uno mismo, y denuncian al mismo tiempo bastante agudamente la contradicción que en ser uno uno está implicada, los versos de Epicarmo del fr. 2 Dl-Kr:

— *<αἰ> πὸτ ἀριθμόν τις περισσόν, αἰ δὲ λῇς πὸτ ἄρτιον,*
ποτθέμειν λῇ ψᾶφον ἢ καὶ τᾶν ὑπαρχουσᾶν λαβεῖν,
ἦ δοκεῖ κά τοι καὶ ωὑτὸς εἶμεν; —οὐκ ἐμίν γα κα.
— *οὐδὲ μὰν οὐδ αἰ ποτὶ μέτρον παχυαῖον ποτθέμειν*
λῇ τις ἕτερον μᾶκος ἢ τοῦ πρόσθ' ἐόντος ἀποταμεῖν,
ἔτι χ' ὑπάρχοι κῆνο τὸ μέτρον. —οὐ γάρ. —ὧδε νῦν ὅρη
καὶ τὸς ἀνθρώπως· ὁ μὲν γὰρ αὔξεθ', ὁ δέ γα μὰν φθίνει,
ἐν μεταλλαγᾷ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον.
ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔ ποκ' ἐν ταὐτῷ μένει
ἕτερον εἴη κα τόδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος·
καὶ τὺ δὴ κἀγὼ χθὲς ἄλλοι καὶ νὺν ἄλλοι τελέθομες,
καὖθις ἄλλοι κοὔποχ' ωὑτοὶ κατὰ τὸν <αὐτὸν τὸν> λόγον.

— Si uno a un número, ya par sea, o, si se quiere, sea impar,
quiere añadirle una cuenta o bien de las que haya en él
quitar,
¿qué?, ¿te parece que aún el mismo va a seguir siendo?
—No, ¡qué va!
— Ni aun, por cierto, a una medida que es de un codo si
añadir
uno le quiere más largura, o de la que había ya acortar,
no va a ser ya la medida aquélla.
—No, a fe.
—Pues ahora así
mira a los hombres: que es que el uno crece, el otro
menguando va,
y en mudanza, en fin, y cambio todos todo el tiempo
están.
Mas lo que por su ley se muda y nunca en lo mismo
quieto está
eso habrá de ser ya otro que lo que así mudado ha.
Conque tú y yo ayer éramos otros, y otros somos hoy,
y otra vez otros, y los mismos nunca, según igual razón.

3. Esta aparición temprana del famoso 'razonamiento creciente' (*ὁ αὐξανόμενος λόγος*) de los sofistas muestra con preciosa simplicitud cómo el ser de uno mismo, al presentarse como Uno, queda también ejemplificado en un número cualquiera; pues, si es cierto que cardinales propiamente dichos no los hay sino en cuanto se conciben como conjuntos de unidades, cierto asimismo que unidad no hay sin el establecimiento de los números; y así implicado el número en la unidad, lo que amenaza, en cualquier proceso de aumento o disminución, la identidad del número, amenaza igualmente la identidad de la unidad; y por consiguiente, mi propia identidad: pues, estando constituido el concepto (y por tanto, también mi propio ser) en virtud de su extensión lógica, esto es, de la aplicación a él de cuantificadores numéricos, es justo que lo que se declare sobre la identidad de los números deba repercutir sobre la identidad del concepto o ser y la de mí mismo.

4. La formulación más coactiva de la contradicción de las pretensiones de que uno cambie y de que el que cambia sea uno aparece ya bastante clara en el v. 10 de este fr. (lástima que en ello juegue el empleo del tema de Perfecto griego, que no tiene propia correspondencia en español), cuando se dice que lo que cambia ha de ser otro que aquello que ha sufrido ese cambio, es decir, que esto en lo que algo se ha convertido tiene que ser otro que aquello que se ha convertido en esto: es lo que, de modo más tajante, al confundirse Física y Gramática, se formula, a propósito de un razonamiento de Zenón, en otra parte de estas lecturas, con el análisis de las frases bimembres como «El vino / se ha hecho vinagre» o «La pelota de mi niña / vuela por encima de la tapia».

SER/HACERSE

5. La absurditud de que algo pueda nacer sin ser antes de nacer lo que es, es decir, que algo que es lo que es pueda hacerse o llegar a ser (devenir, como decían los filósofos), era también claro, sin embargo, para un científico como Empédocles: véase el fr. 11 Dl-Kr:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

Necios, que no son en ellos de largo alcance las cuitas,
ellos que andan creyendo que nace lo que antes no era
o que algo llega a morir y desaparece del todo;

y también la ilusión de la compatibilidad del ser con la vida, de ser uno con ir viviendo (y de paso, la confusión de la muerte o nada de uno con el acabamiento o falta de la vida) está bastante bien denunciada en el fr. 15:

οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καί σφιν πάρα δεῖνα καὶ ἐσθλά,
πρὶν δε πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπεὶ> λύθεν, οὐδὲν ἄρ εἰσιν.

No va hombre sabio en sus mientes a andarse en tales enigmas,
que, en tanto que viven mortales (en fin, lo que vida se llama),
en tanto son pués lo que son, y penas o gozos les vienen,
pero que, antes de hacerse y tras deshacerse, nada son ellos.

6. Pero al fin, naturalmente, en Empédocles, siendo con todo hombre de ciencia y de creencia, el devenir tiene que hacerse compatible con el ser, y se hace del siguiente modo: que el (doble) proceso (de unión y disolución) es el devenir de ellos (de las cosas), pero la continuidad (como en un ciclo) de ese (doble) proceso es ella misma el ser y la eternidad: así en los vv. 9-13 del fr. 17, repetidos en los 8-12 del fr. 26:

οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνός πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν, ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

Asi, en cuanto uno de muchos está enseñado a formarse
y del uno a su vez dividido se van los muchos criando,
en tanto se hacen y nacen y nunca el tiempo les pára;
mas, en cuanto esta mudanza perpetua jamás se detiene,
en tanto son ellos por siempre, inmóviles a la redonda.

7. Y es esta inmovilidad del movimiento mismo (que corresponde con la unidad de la contradicción 'UNO/MUCHOS': v. adelante a propósito del *díkaios lógos*) lo que está sin duda significado en el *Sphaîros* (cfr. frs. 27, 28 y 29), al fin reconocimiento y traducción científica de la evidencia de circularidad o tautología que se revela en la lógica de la diosa de Parménides.

8. Ha sido siempre propio de las mentes científicas (o religiosas, que viene a ser lo mismo) y sigue siéndolo el tratar de superar la contradicción 'UNO/MUCHOS' ('CONTINUIDAD /DEFINICIÓN', 'INFINITO/TODO') por el recurso, como sitio donde el hacerse (muchos) y el ser siempre (el mismo) estuvieran prodigiosamente aunados, a la imagen de la rueda, circunferencia o ciclo. Y nada extraño: ¿no nos ofrece el cielo mismo, piadosamente, la imagen y el ejemplo de tal recurso?

UNO/MUCHOS

9. 'UNO/MUCHOS' está en la lógica heraclitana como contradicción perpetua, 'UNO *y* (al mismo tiempo) MUCHOS', a diferencia de la concepción científica, que reduce la contradicción a la alternancia temporal (cfr. modernamente el caso de la degeneración de la dialéctica en aquello que llamaban dialéctica histórica), de modo que sea alternativamente UNO y (luego) MUCHOS, como ya en Empédocles: véanse los vv. 1-2 del fr. 17 Dl-Kr (repetidos, si no hay error en la transmisión, como vv. 16-17 del mismo fr.):

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.

Doble diré: pues tan pronto lo uno a ser solo de muchos
crece, tan pronto a su vez se divide de uno a ser muchos.

Y compárese el final del mismo fr. (el primero de los dos vv. aparece repetido como v. 13 del fr. 21 y como v. 3 del fr. 26):

ἀλλ' αὔτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα, καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

Y son eso mismo, sólo que, corriendo entre lo otro lo uno,
una vez se hacen uno, otra otro, y así lo mismo por siempre.

10. La oposición entre ambos modos de entender la contradicción está ya bien vista por el Forastero en Platón *Sof.* 242 c-d, cuando opone las *συντονώτεραι* («más tensas» o «acuciosas») *Μοῦσαι* (Heraclito) a las *μαλακώτεραι* («más blandas» o «flojas») (Empédocles). Y, para la distinción de dos modalidades a su vez dentro del desarrollo evolutivo, temporal, científico, de la contradicción, puede verse también Arstt. *Phys.* A 4, 187 a 20: «pero otros, que de lo uno las contradicciones ínsitas en él se van desplegando, como Anaximandro dice y cuantos piensan que hay uno y muchos, como Empédocles y Anaxágoras: pues de la mezcla o confusión también ésos hacen desenvolverse las demás cosas; pero difieren uno de otro en que el uno [Emp.] establece un ciclo de esos [desarrollos], mientras que el otro [los hace suceder] una sola vez, y el uno [Anaxág.] hace sin fin las partículas de igual constitución [las homeomerías] y las parejas de contrarios, mientras que el otro pone los que se llaman elementos».

TODO/NADA

11. Para la relación (de exclusión mutua) entre 'todo' y 'vacío' (o 'nada') son aleccionadores un par de frs. de Empédocles, el 13,

οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν

ni aun en el todo vacío alguno hay ni sobrante,

y el 14:

τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι;

mas nada en el todo vacío. ¿De dónde pués nada va a entrarle?

12. Así se ve que, en la visión física o científica, el universo o totalidad está condenado a ser absolutamente pleno o macizo (como el átomo en la posterior versión de la Física materialista: sólo que aquí la cuestión se aplica al 'uno-en-sí-mismo' compatible con la -infinita- multiplicidad, mientras que en Empd. se trata del 'Uno-como-Todo': no hay diferencia trascendental, si bien miráis, del uno al otro planteamiento), a fin de evitar la pregunta, que conduce derecha a los abismos de la contradicción, «Y la separación o división misma entre las partes del Todo ¿pertenece también al Todo? ¿o no?»

13. Nota que así el planteamiento físico o científico reconoce a su tosca manera lo que aparece claramente reconocido en la lógica de la diosa de Parménides: que la definición de lo que verdaderamente es en sí mismo, al no poderse hacer por negación o contraposición con otros seres, excluye asimismo que pueda estar compuesta de notas o nociones distintas entre sí; de manera que, al impedirle la negación frente a otros, se le salve de la negación dentro de sí mismo.

RAZÓN JUSTA ENTRE DISCORDIA Y CONCORDIA

14. La enumeración de parejas de contrarios, lo que correspondería a las *synápsies* heraclitanas, la leemos (fundada, por otra parte, en la tradición de la poesía catalógica) en los frs. 122 y 123 de Empédocles.

15. Que la fundamental de todas ellas, '*Φιλία/Νεῖκος*', 'Amistad/Reyerta' o 'Concordia/Discordia', viene a ser en verdad el principio de oposición 'Bien/Mal' (esto es, la Moral como fundamento de la Física), acaso no lo sospechaba mal Aristóteles *Met.* A4, 984b 32.

16. Que, por otra parte, *Philía* y *Neîkos* juntamente son entre las dos la *Ἀνάγκη* o Necesidad para Empédocles lo

sugiere Plutarco *de an. procr.* 27, 2 p. 1026 b: «Necesidad, que los más suelen llamar Destino, pero Empédocles Amistad juntamente con Reyerta»; y así lo entendía Hipólito *Ref.* VII 29 (p. 212 W.), cuando, parafraseando los vv. del fr. 115

Voz es de Necesidad, etc.,

explica así: «llamando Necesidad al paso de uno a muchos según el orden de la Reyerta y el de muchos a uno según el de la Amistad».

17. Y en fin, que la idea de *φύσις*, Natura o Nacimiento o Devenir o Realidad o Existencia, trata en Empédocles de anularse en la de *μίξις*, Mezcla o Confusión (de los contradictorios), aunque siempre dinámicamente entendida, se ve bien en el fr. 8:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐ δέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Y aun más te diré: nacimiento no hay de ninguno de todos
los seres mortales, ni fin alguno en muerte funesta,
sino mezcla tan sólo y trato o conciliación de mezclados
hay, lo cual por natura entre los hombres se nombra.

Pero merece sin duda atención la complicada manera con que Hipólito, al introducir la cita del fr. 131 en VII 31 (p. 216 W), interpreta la cosmogonía de Empédocles: «pues un orden o mundo dice Empédocles que hay, el que administra Discordia la malvada, y otro, ideal (*noētón*), el que Amistad; [...] pero que en medio de los principios contrapuestos hay una razón justa (*δίκαιος λόγος*), según la cual se combinan los que han quedado separados por la Discordia y se armonizan, en virtud de la Concordia, con el Uno. Y a esa misma razón justa, la que combate en ayuda de la Concordia, llamándola

Empédocles Musa, también él la invoca a que venga a combatir en ayuda suya».

18. Es decir que, si no es demasiado perversa la glosa del intérprete (¿podría sospecharse que lo es algo en la confusa manera con que, poniendo a *Lógos* en medio de *Neîkos* y *Philía*, lo hace sin embargo luchar a favor de las intenciones de *Philía*?; ¿o habría que entender que, análogamente a como *Philía* cumple su función entre los opuestos del mundo real o separado, para armonizarlos en el ideal, así *Lógos* hace funciones de *Philía* o concordia para la oposición a su vez entre los dos principios, *Neîkos* y *Philía*, y sus mundos respectivos?), entonces tendríamos, entre el orden de la separación o mundo real y el orden de la armonía o mundo ideal, salvando a su vez la separación entre ambos mundos (y entre los dos principios mismos correspondientes, Discordia y Concordia), una razón justa, que trataría de llevar a una armonía o síntesis la contradicción entre los MUCHOS y el UNO (es claro –dicho sea de paso– que esa armonía o síntesis no podría ya llamarse UNO); y como además es a ese *Lógos* al que Empédocles llama Musa, invocándola para que le ayude a decir una «buena razón» (*ἀγαθὸν λόγον:* v. 4 del fr. 131) «acerca de los dioses», resulta que el propio poema o voz de Empédocles tendría que situarse en ese orden de órdenes o lugar tercero, donde se armonizan los dos mundos y principios.

19. Esto es lo más –creo– que el *díkaios lógos*, en el sistema cosmogónico o científico de Empédocles, llega a parecerse al *lógos* que habla y razona a través de la lógica de Heraclito.

AZAR COMO EXPLICACIÓN O CAUSA

20. Muy claro parece que está que la idea de causa queda abandonada al azar del encuentro (con lo cual el Azar,

en cuanto formulado, viene a ser una idea, que también por tanto sirve como causa) en el fr. 59 de Empédocles:

αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.

Mas luego que en masa mayor deidad con deidad se juntaba,
caían en uno las cosas, según una en otra chocaba,
y otras muchas sobre ésas continuamente nacían.

21. Nota sin embargo que esa ley de constitución al azar de los choques, al igual que en la Física posterior de los atomistas y epicúreos, es válida tan sólo para las cosas compuestas de partes o miembros («en masa mayor»; y cfr., para la aplicación también por tanto a las propias convicciones de los hombres, la fórmula paralela del fr. 2, v. 5:

αὐτὸ μόνον πεισθέντες ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος

sólo a aquello atenidos en lo que chocó cada uno),

porque para la constitución elementaria de las cosas rige en cambio una ley propiamente dicha (o sea contaria a la del azar), la de

θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι

querer a lo igual allegarse

(v. 6 del fr. 62), que puede verse ejemplificada en los frs. 90 y 109.

22. Es, con todo, curioso que la *φρόνησις*, entendimiento o sano juicio (que, por cierto, es propiedad de toda cosa, según se dice explícitamente en el v. 10 del fr. 110,

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν

Pues tiene
–sábelo bien– toda cosa su juicio y parte de idea)

parece atribuirse en el fr. 103 a la obra del azar, si es que 'azar' corresponde medianamente con el nombre *τύχη* que ahí se emplea:

> *τῇδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἕκαστα*
>
> Así, al querer del azar todo está en su sano juïcio,

como si se pusiera la certeza en la incertidumbre, la sensatez en la casualidad.

23. ¿Cuál es entonces la relación de esa *Týchē* o Azar con la *Anánkē* o Necesidad, de que hablábamos antes a propósito del fr. 115, y que por cierto aparece en el 116 como «odiosa, intolerable»?

24. En la aparición del desvarío humano como las dos caras de eso que por una se llama Ley Absolutamente Necesaria y por la otra Casualidad Infinitamente Libre se revela bien la contradicción entre UNO y MUCHOS, cuando uno, por lo mismo que condenado a ser él mismo, se ve obligado a concebirse (lo que es propiamente inconcebible) como función de infinitos argumentos o conjunción de todas las causas, infinitas menos una, que son todos los otros menos él mismo.

CIENCIA Y RELIGIÓN

25. Común a ambas es la promesa de aplicación práctica del saber (o de la fe) y de conquista de un poder (sobre los Hombres, puesto que sobre la Naturaleza); lo cual aparece declaradamente en el fr. 111 de Empédocles: «Remedios [...] aprenderás, [...] calmarás [...] la furia de los vientos, [...] de nuevo soplos provocarás, [...] de lluvia [...] sequedad, [...] de sequía [...] corrientes, [...] y traerás fuera del Hades la fuerza del hombre fallecido»: que es, esto último, la suma de todo:

vencer la muerte. Y así, tras ese final del poema *perì phýseōs* se enlaza congruentemente el inicio de los *Katharmoí*, el poema, práctico, de los ensalmos de purificación, donde nuevamente (fr. 112) los hombres y mujeres claman a Empédocles en busca del camino para la ganancia, de adivinaciones, de remedio para sus enfermedades.

26. Así es que los encantamientos o *katharmoí*, al igual que los *phármaka* o medicinas, son una consecuencia del desarrollo de una noción científica (o religiosa) de la *phýsis*, si es que no es más justo decir que es la necesidad de medicinas y de ensalmos lo que hace que la evidencia de contradicción o de imposibilidad en la que estamos se oculte y se desarrolle en forma de doctrina física (o religiosa).

V

DE UNA SESIÓN TENIDA A INVITACION DE MR. BOLLACK EN EL 'SEMINAIRE DE LANGUE GRECQUE' DE LA UNIVERSIDAD DE LILA

CARTEL QUE ANUNCIABA LA SESIÓN:

VOY A INTENTAR PLANTEAR DE NUEVO EL PROBLEMA (O LOS PROBLEMAS) DE SER Y DE NO SER (SER O NO SER, SER Y NO SER, NI SER NI NO SER), TAMBIÉN BAJO LAS FORMAS DE 'ESTAR' Y 'NO ESTAR', 'HAY' Y 'NO HAY', ASÍ COMO LA MANIFESTACIÓN METAFÍSICA DE 'EL SER' Y DE 'EL NO SER' (O 'NADA'), LIGÁNDOLOS CON LA CUESTIÓN DEL TIEMPO, UTILIZANDO EL ANÁLISIS GRAMATICAL DE *ἐστὶ* Y DE *ἔστι*, DE LA CÓPULA Y LA PREDICACIÓN, Y TOMANDO COMO OBJETO DE INTERPRETACIÓN Y COMO EJEMPLO LOS SIGUIENTES TEXTOS:

Heraclito frs. 49 a, 56, 126 Dl-Kr
Parménides fr. B 8 Dl-Kr, versos 34-41
Zenón fr. 4 Dl-Kr
Gorgias fr. 3 Dl-Kr §§ 67-76
Aristóteles *Phys.* A 2, 185 b 25

NI QUE DECIR TIENE QUE NO SE TRATA MÁS QUE DE ROZAR EL TEMA, SUSCITAR UNA DISCUSIÓN EN TÉRMINOS RELATIVAMENTE PRECISOS, EXPLORAR BREVEMENTE LAS POSIBILIDADES O LA UTILIDAD DE UN ACERCAMIENTO GRAMATICAL A LAS CUESTIONES FILOSÓFICAS

TRADICIONALES; Y QUE NO SUPONGO EN LOS PARTICIPANTES OTROS CONOCIMIENTOS (TAMPOCO YO LOS TENGO) QUE UNA CIERTA LECTURA DE LOS TEXTOS PRESOCRÁTICOS Y ALGUNA CURIOSIDAD POR LAS CUESTIONES.

NOTAS DE LA SESIÓN:

1. Una sola advertencia metódica: os propongo que no se trate de saber qué es lo que Hèraclito o Parménides o Zenón han querido decir, cuáles son las opiniones de Heraclito, Parménides o Zenón, sino de utilizar esos textos como medios para plantearnos de nuevo los problemas de ser y no ser, de ser o no ser, del tiempo en el lenguaje y fuera del lenguaje, en fin, las cuestiones siempre abiertas desde la infancia de nuestro mundo, desde vuestra infancia, cuando os preguntabais delante de la profundidad sin fin del cielo cómo eso podía ser. Es decir, que se va a dejar de lado la actitud histórica: no es una cuestión de Historia de la Filosofía la que consideramos (bien al contrario, la Historia misma se encuentra puesta en cuestión con nuestro estudio), y hasta la actitud filológica, hermenéutica, no será más que instrumental con relación al estudio de nuestras cuestiones.

2. Dejando el peso de la investigación de esta tarde para la discusión que siga, no voy a hacer más que proponer los textos y que indicar muy ligeramente en qué sentido me han llamado la atención y parecido aptos para renovar el tratamiento de las cuestiones.

3. Tratando de dar de golpe una impresión de qué es de lo que se trata, puedo tomar lo primero el fr. 4 de Zenón, una cita probablemente literal que se encuentra en Diógenes:

τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἐστὶ τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μή ἐστι.

es decir, «lo que se mueve no se mueve ni en el lugar donde está ni en el lugar donde no está (ni allí donde se encuentra ni allá donde no se encuentra)».

4. Procedamos a una especie de demostración. He ahí una pelota, por ejemplo: corre, vuela, se mueve. Escribamos pués

ἡ σφαῖρα , *κινεῖται*
La pelota , se mueve.
S P

(Sujeto en el sentido de *thêma*)	(Predicado, o sea *érgon*, miembro lingüísticamente activo)

Notad:

La pelota está aquí, en S: y aquí no se mueve.	Es aquí, en P, donde se mueve; pero ¿quién?: porque la pelota ya no está aquí.

5. Falta de haber (del movimiento) en un lado, falta del ser (del móvil, del sujeto o nombre) en el otro lado, se desprende bien evidentemente que no es posible que el móvil se mueva, ni en S ni en P, ni aquí ni aquí.

6. Pero lo que me interesa es la implicación de la imaginación física de la aporía con la evidencia gramatical que acabo de ofreceros: entre el tiempo que corre cuando el móvil trata de moverse y que lo mata, en cuanto ser, antes de dar el primer paso, y el tiempo que corre al hablar, de S a P (con tal de que la predicación sea verdaderamente bimembre, como ahí se señala con la coma, [y que S y P no sean simultáneos en un mismo nivel de establecimiento de bloques de simultaneidad, según se explica en el libro *Del lenguaje*]), en virtud de lo que llamaban linearidad del significante.

7. Estad advertidos de que, si el mismo análisis se aplica a la frase misma de Zenón, ello puede darnos lo siguiente:

τὸ κινούμενον	,	*οὐ κινεῖται,*
el móvil	,	no se mueve,

que se tomaría como

τὸ κινούμενον	,	*οὐ-κινεῖται*	(e.e. *ἠρεμεῖ, ἀκινητεῖ*)
el móvil	,	no-se-mueve	(e.e. 'está-quieto', 'reposa')

donde podría repetirse la operación de razonamiento como sigue: No puede no-moverse, reposar, ni allí donde se encuentra (pues ahí no hace nada, ni siquiera eso de 'no-moverse', nada más que quedar nombrado, con el nombre 'móvil' por ejemplo, es decir, ser) ni allí donde se dice «no-se-mueve» o «reposa» (pues ahí él ya no está). Así que, para mantener la vida de la frase zenoniana, hay que tomar el *ou* (*no*) en su función metafrástica:

οὐ
τὸ κινούμενον , *κινεῖται*

no
el móvil , se mueve,

donde el *no* no hace más que señalar la ruptura (el tiempo lingüísticamente transcurrido [e.e. el paso de un bloque de simultaneidad a otro] de S a P): algo como si decimos

NO
ESTO , AQUÍ.

8. Veamos pués ahora de igual modo los frs. propuestos de Heraclito, al mismo tiempo el bien conocido 49 a,

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

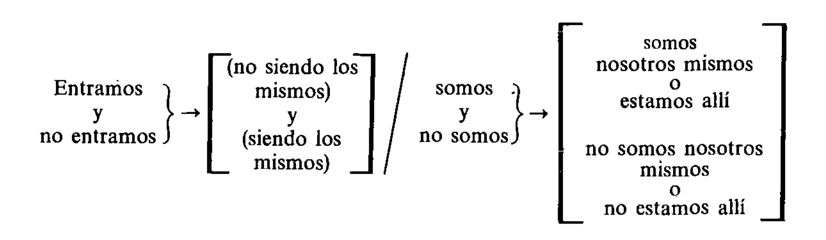
> En los mismos ríos [sobrentiéndase 'varias veces' o 'varios de nosotros'] entramos y no entramos, somos y no somos [o «estamos y no estamos»]

y el 126, donde se dicen cosas tan triviales que cuesta trabajo creer que sea Lógos mismo quien se molesta en decirlas:

> *τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.*

> Las cosas frías se calientan, lo cálido se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se moja.

9. Notemos en 49 a que hay entre las dos predicaciones sucesivas una implicación, que en esa sucesión se desarrolla:



[Aquí se volvía también sobre la cuestión de equivalencia entre ἐστὶ/ἔστι, confundidos en el *EST* latino, con los usos de las lenguas modernas europeas, de «es» como cópula, y de «está» y «hay» por otro lado.]

10. En cuanto al fr. 126, nótese que en cada par se trata de una predicación bimembre («lo frío, se calienta»), de modo que es imposible que en el momento en que se calienta lo que se calienta sea frío [y recuerdo que en St. Michel de Cuixà surgió a este propósito como ejemplo ilustre la fórmula

El vino , se ha hecho vinagre,

con todos los problemas teológicos de la transubstanciación que traía a rastras].

11. 'Heraclito' (¿hace falta decíroslo?) no es el 'cambio perpetuo' (mera mitad de una de sus *συνάψιες* que podría ser, 'se mueve y está quieto': mitad a la que desde Platón se quiso reducir lo heraclitano, y ya seguramente desde los 'heraclitanos' de que Platón habla), sino la contradicción: esto es, la lucha de Lógos (discurso, razonamiento, cálculo o pensamiento en acto) contra su propia «linearidad», contra el tiempo.

12. Lógos intenta decir la contradicción: por ejemplo, enunciando las *synápsies:* «el dios: invierno/verano ...»: Él e s la contradicción (sólo que la contradicción no puede ser), la lógica contradictoria. Como Él habla, como Él dice la contradicción de las cosas, Él no puede decirse a sí mismo. Así, Él es a su vez contradictorio consigo mismo, en cuanto lo que Él es y lo que dice Él (si la verdad es la contradicción «invierno/verano», el «dios» que la suma, y las suma todas, está en contradicción con tal verdad, pues Él no tiene término contradictorio con quien hacer *sýnapsis*). Y recuérdese a tal propósito la contraposición entre el Sistema o Aparato de la lengua, eterno, con el discurso o producción temporal de lenguaje.

13. Es así como la adivinanza que los niños (fr. 56) le proponen a Homero, y él no es capaz de acertar (lo cual, según versiones de la leyenda homérica, es motivo de su muerte), funcionaba:

> *ἅσσ' ἕλομεν λιπόμεσθα, ἃ δ' οὐχ ἕλομεν φερόμεσθα*
>
> «Los que cogimos dejamos, y los que no los llevamos».

Esto es,

> «Las verdades que hemos visto y comprendido las dejamos y las perdimos; las que no hemos visto ni comprendido, las llevamos con nosotros.»

14. Eso es lo que Heraclito desprecia a Homero por no haberlo sabido adivinar (donde 'Homero' es el saber mítico, aquello que hemos puesto nosotros como lo correspondiente en época mítica a lo que es la Ciencia en época histórica); pero no hay que olvidar que sobre ello hay que dar otra vuelta todavía: pues, al decir eso y pretender saber qué es lo que dicen, los niños no sólo burlan a Homero, sino que también s e engañan.

15. Y así, en fin, es luminoso, tocante al entendimiento de la contradicción y de la lógica heraclitana, el hecho de que en el fr. 50 Dl-Kr (pues le concedemos al citador, Hipólito, el crédito de que también en la parte que cita en estilo indirecto está siguiendo fielmente el texto del libro de Heraclito), aparezca como un ejemplo de *sýnapsis* la de *λόγος* mismo con *αἰών*:

16. «Heraclito pués dice que es el todo divisible/indivisible, génito/ingénito, mortal/inmortal, *lógon/aiôna* o razonamiento/eternidad, padre/hijo: dios justo. 'No a mí, sino al *lógos* o razonamiento habiendo oído, inteligente es reconocer que una cosa son todas' Heraclito dice».

17. Donde, como veis, se formulan como términos contradictorios el propio *Lógos* con *Aiōn* o Eternidad (quiero decir, Tiempo fijo como idea, Todo-el-Tiempo), lo cual no puede ser, porque *Lógos* es sin duda lo que se llama también *theós* o *dios*, o sea el principio mismo de la contradicción, en que todas las contradicciones se resumen, y que por tanto no podría tener término contradictorio suyo; de manera que esto de que aparezca en esa cita formando contradicción, él, discurso temporal, con el Tiempo inmóvil o total es contradictorio con aquello de que Él sea la suma de las contradicciones (la *sýnapsis* 'lógos/aiōn' sería tal vez la última de las *synápsies:* sería la contradicción justamente entre 'tiempo como discurso temporal, perpetuo, inasible' y 'Tiempo como idea o concepto de ese discurso temporal'), y es en esa

contradicción en acto, que sigue viva, donde podemos decir que acaso en el libro de Heraclito no estaba reducido y fijado Lógos como idea (de Heraclito, por ejemplo) de sí mismo.

18. Y ¿cuál es, frente al método del *lógos* heraclitano, el método de la diosa que le habla a Parménides? Pues es el método opuesto, que por consiguiente (de acuerdo con la antilógica heraclitana, que la diosa misma cita en el fr. 6) será el mismo: es decir, 'no-el-mismo' y 'el mismo': a saber, el método que consiste en negarse de raíz a la contradicción: formular un ES que no se opone a ningún NO ES, un definido que no se define por negación de ninguna otra cosa que sea lo que sea (esto es, que, no siendo lo que es, sea eso mismo de no ser lo que sea).

19. No dejéis de fijaros en los verbos esenciales de uno y otro método: para la diosa, la cuestión es la de *νοεῖν* o concebir o idear, la de la visión, que es el saber de una vez, de un golpe de vista: en Heraclito, la cuestión está en *λέγειν*, decir, calcular o razonar.

20. Leed los versos de Parménides que os proponía [en este libro, en la 3.ª parte, vv. 92-98], y notad eso de que, frente a todos los ES que se dicen de esto o de aquello, que necesariamente implican un NO ES (lo otro o lo de más allá), de manera que la negación puede considerarse como el instrumento primero de cualquier definición de ser, en cambio el ES mismo sin más que la diosa dice quiere estar definido en sí mismo, sin poder contar con ninguna negación de nada que le dé su ser; la cual, en efecto, en la suma generalidad, habrá de ser absurda: pues, si ES resume en sí todas las predicaciones de ES (es la formulación de una vez de lo que tienen todas ellas de común), es evidente que cualquier cosa de la que se dijera que NO ES eso, algo tendría que ser, y en cuanto fuera algo, sería un caso de ES y estaría dentro del ES que los comprende todos, quedando, más que en mentira, en imposibilidad su pretensión de estar fuera del ES y de definirlo por contraposición y negación.

21. La predicación esencial ἔστι/ἐστὶ podéis tomarla con el valor del moderno HAY, y en ese caso, la diosa arrostra intrépida la absurditud de decir un HAY que no se refiere a ningún lugar del campo en el que se habla, como los HAY que de ordinario se formulan, sino en absoluto, a todos los lugares al mismo tiempo [v. en este libro en el Apéndice]. O podéis tomarlo como cópula, como ES: que, como propiamente no tiene otro uso que como cópula, uniendo ambos miembros de una frase bimembre, deberá glosarse como, no sólo «ES lo que es», sino más, para que no le falte tampoco el miembro S, como «Lo que es lo que es ES lo que es». O mejor todavía, para que se vea bien que en el deseo de la diosa el concebir y el ser están identificados, y que por tanto el hecho de ser es lo mismo que el acto de decir ES, lo glosaremos con algo como ἔστι ἐστὶν ἔστι, o sea algo como «ES es ES»; de lo cual sería como una condensación esa predicación simple (y propiamente imposible) ἔστι, que, según el modelo de los verbos impersonales, como «Llueve», se atreve a formular la diosa, haciendo simultáneos los miembros S y P, fundidos los dos en uno, en su cópula, para intentar que todo esté dicho (concebido y sido) de una vez para siempre, y que su fórmula (y lo que la fórmula dice, que es lo mismo) esté ahí, inmóvil, redondo, simultáneo consigo mismo, fuera del tiempo.

22. En el caso del método de la diosa de Parménides, la contradicción a su vez se mantiene viva como contradicción extrínseca, entre lo que se dice y el hecho de decirlo, el hecho de que la Idea inmóvil y verdadera tenga que presentarse en razonamiento discursivo, que la diosa hable y Parménides haga versos. Pero también en la entraña misma del ES se manifiesta la contradicción: pues este ES que no tiene ningún NO ES que se le contraponga, en su apariencia absolutamente positiva, es en verdad también una negación de la negación.

23. Leamos, en fin, el razonamiento de Gorgias, fr. 3 Dl-Kr, §§ 67-76, tal como citado por Sexto *adv. math.* VII §§ 65 ss., que lo introduce como prueba de que nada hay

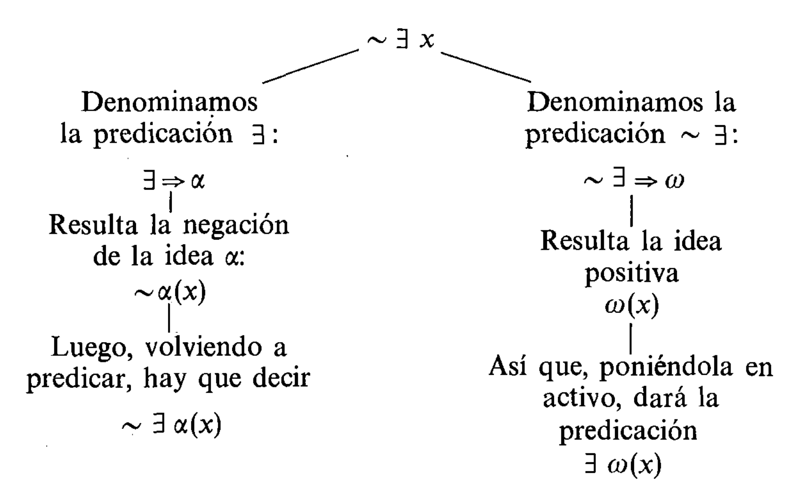
(es), partiendo de que, si algo hubiera, tendría que ser o lo que es (hay) o lo que no es (hay) o juntamente lo que es y lo que no es, y que no puede ser ninguna de las tres cosas:

> «Que, desde luego, lo que no es no lo es [«lo que no hay no lo hay». Y podría parecer que la doble interpretación del *ἔστι* como «es» y como «hay» daría lugar a dos series de razonamiento, de las que acaso sólo sería válido para una o para ninguna, fundado en una confusión justamente entre habencia y esencia, que la glosa moderna denunciaría; como no es de pensar tal cosa, y el razonamiento es válido precisamente contra la pretensión del común sentido y de la Ciencia, que parte de que «existe», e.e. que lo hay y que al mismo tiempo es lo que es, me contento desde aquí con traducir con «es», teniendo vosotros que entender que cada vez que aparece «es» quiere decir «hay siendo lo que es», y «lo que es» (*ὄν*) quiere decir «lo que es lo que hay» o «algo que es lo que hay»]: pues, si es lo que no es, será al mismo tiempo y no será: que, en cuanto se le concibe como no siendo, no será; pero, en cuanto es lo que no es, a su vez será. Pero es de todo punto absurdo [átopon o sin lugar] que algo sea a la vez y que no sea: por tanto, no es lo que no es. Y aun de otro modo: si es lo que no es, lo que es no será: pues son contrarios el uno con el otro, y si a lo que no es le queda atribuido [le cae como predicado] el ser, a lo que es se le atribuirá [le caerá] el no ser; pero no puede ser, por cierto, que lo que es no sea; así que tampoco lo que no es será. *68.* Ahora bien, tampoco es lo que es: pues, si es lo que es, o bien será eterno o temporal [genético] o bien será eterno a la vez y temporal; pero no es ni eterno ni temporal ni las dos cosas, según demostraremos: por tanto, no es lo que es. Pues, si es eterno lo que es (que por ahí hay que empezar), no tiene principio alguno. *69.* Pues lo que nace y sucede temporalmente todo tiene algún principio, pero lo eterno, establecido sin nacimiento ni suceso, no tenía principio; pero, no teniendo principio, es sin fin ni límite; y si es sin fin ni límite, en ninguna parte está: pues, si está en alguna parte, otro que él es aquello en lo que está, y así ya no será sin fin ni límite lo que es, rodeado como está por algo: que mayor es que lo circundado aquello que lo circunda, mientras que nada hay que sea mayor que lo sin fin; de manera que no está

en parte alguna lo sin fin. *70.* Y aun por cierto que tampoco en sí mismo está comprendido: pues lo mismo será 'aquello en lo que' y 'lo que en aquello', y vendrá lo que es a ser dos, lugar y cuerpo (pues 'aquello en lo que' es lugar, y 'lo que en ello' cuerpo); pero eso es desde luego absurdo [sin lugar]. Conque tampoco en sí mismo está lo que es. Así que, si es eterno lo que es, es sin fin, y si es sin fin, no está en parte alguna, y si no está en ninguna parte, no es. Conque, si es eterno lo que es, tampoco, para empezar, es cosa que sea. *71.* Mas por cierto tampoco génito o temporal puede ser lo que es: pues, si ha nacido, o bien de lo que es o bien de lo que no es ha nacido; pero ni de lo que es ha nacido (pues, si eso es lo que es, no ha nacido o llegado a serlo, sino que lo es ya) ni de lo que no es: pues lo que no es tampoco puede engendrar o hacer ser a nada, por el hecho de que por fuerza requiere participar de existencia [en esta parte de la cita el lenguaje se vuelve sospechosamente aristotélico] lo que sea generador de algo. Conque tampoco pués es génito o temporal lo que es. *72.* Pero por las mismas, tampoco lo de que sea las dos cosas, eterno a la vez y temporal: pues son esos términos anuladores el uno del otro, y si es eterno lo que es, no tiene nacimiento ni suceso, y si los tiene, no es eterno. Pues bien, si no es eterno lo que es ni temporal ni entrambas cosas, no puede ser que sea lo que es. *73.* Y aun de otro modo: si es, o bien es uno o muchos; pero ni es uno ni muchos, como se pondrá en evidencia: así que no es lo que es. Pues, si es uno, o bien es una cierta suma o es continuo, o bien es cuantía o es cuerpo; y cualquiera que sea de esas cosas, no es uno, sino que, constituido como cierta suma, se dejará disgregar, y siendo continuo, se dejará dividir; y asimismo, concebido como cuantía, no será indivisible, y en siendo cuerpo, será ya triple: pues tendrá largura y anchura y profundidad. Pero es por cierto absurdo [sin lugar] el decir que ninguna de esas cosas es lo que es: así que no es uno lo que es. *74.* Y aun por cierto que tampoco es muchos: pues, si no es uno, tampoco muchos son: pues conjunto de los cada uno son los muchos; por lo cual, suprimido el uno, se suprimen juntamente también los muchos. Conque, en efecto, que ni es lo que es ni es lo que no es, de lo que antecede queda en suma claro. *75.* Y que tampoco es lo uno y lo otro, lo que es y lo que no es, fácil de razonar: pues, si es así que es lo que

no es y es lo que es, lo mismo será que lo que es lo que no es, en tanto en cuanto que son; y en vista de ello, ninguno de los dos es: pues en que lo que no es no es, se está de acuerdo; pero queda demostrado que lo que es se ha constituido como lo mismo que ello: también él, por consiguiente, no será. *76*. Y más aún: que, si es así que es lo mismo lo que es que lo que no es, no puede ser lo uno y lo otro: pues si es lo uno y lo otro, no es lo mismo, y si es lo mismo, no es lo uno y lo otro. De lo cual se sigue lo de que nada es: pues si ni es lo que es ni lo que no es ni lo uno y lo otro, y fuera de esas posibilidades nada se concibe, nada es.»

24. Querría que hoy, por lo pronto, usáramos sobre todo, a nuestro propósito, algunos puntos del comienzo y del final, de los §§ 67 y 76. Tocante al primero, me permito haceros notar, *a*), que la contradicción de que hay algo que no es lo que hay se revela por un doble tratamiento lógico: 'lo que no es' en cuanto Nombre-Sujeto de predicación, en cuanto idea de sí mismo o *νόημα*, es –diríamos– 'no-ser', y de esa idea se deduce que no es; pero en cuanto eso mismo se predica de ello, directamente «es»; lo cual tal vez pudiera reescribirse en un esquema como éste:



b) Sobre la manera en que la contradicción se condena como absurda en el sentido de *átopon* o sin lugar, os animaría a que consideraseis bien en serio que lo de ser lo que no es (convicción necesaria a toda Ciencia o Teología) no sólo no tiene lugar en este mundo donde razonamos, en el sentido de que no lo hay, sino tampoco en el mundo de las ideas o del que razonamos, en el sentido de que una idea y la idea constituida por su negación no pueden formar ambas parte de un mismo sistema, so pena de que el sistema resulte del todo incapaz de producir predicación alguna. *c*) Y por ello, es también de tener en cuenta que el razonamiento (por hipótesis, real o metafrástica) que viene a continuación, por el que, siendo ser y no ser contradictorios, «si a lo que no es le queda atribuido el ser, a lo que es se le atribuirá el no ser», es al mismo tiempo reversible: «si a lo que es le queda atribuido [el término, *συμβέβηκε*, es más bien aristotélico; pero en fin, así nos lo da la cita] el no ser, a lo que no es se le atribuirá el ser»: esto es, que, si de lo que es (en idea) se puede decir que no es, entonces lo que se diga que no es llegará a adquirir alguna forma de ser o idea de sí mismo.

25. Y en cuanto al precioso razonamiento final, § 76, que juega con la contradicción de 'lo uno y lo otro' con 'lo mismo', confío en que lo escueto de su formulación no impida percibir su alcance: a saber: Que lo que es lo que es sea lo que es implica que lo que no es lo que es es también lo que es, esto es, en su caso, lo que no es. Por tanto, la contradicción directa entre «es» y «no es» se reproduce, como contradicción entre actitudes lógicas, en el nivel mismo del método, donde la fórmula «es y no es» queda al mismo tiempo implicada y excluida.

26. Podéis decir, si queréis, que a lo que el razonamiento apunta, en el nivel del método, es a suprimir o imposibilitar el uso de la cópula misma, de aquella bisagra entre el S y P de las predicaciones bimembres, que pretendía salvar su separación temporal y hacer como si estuvieran dichos ambos al

mismo tiempo; intento de supresión al que sabemos que explícitamente se dedicó otro de los sofistas, Licofrón (que por lo demás la transmisión ha dejado casi del todo mudo para nosotros), según refiere Aristóteles en el pasaje de los *Physiká* A 2, 186 b 25, que os traía también para lectura. La oposición se centra, para pensadores que hablan una lengua como el griego, que, al igual que casi todas las indoeuropeas desde los comienzos de su historia, ha desarrollado un índice 'cópula', exento y cada vez más parecido a los verdaderos verbos, entre las predicaciones con cópula y las sin cópula: p.ej. se contrapone

«—*λευκός ἐστι*» / «—*λελεύκωται*»

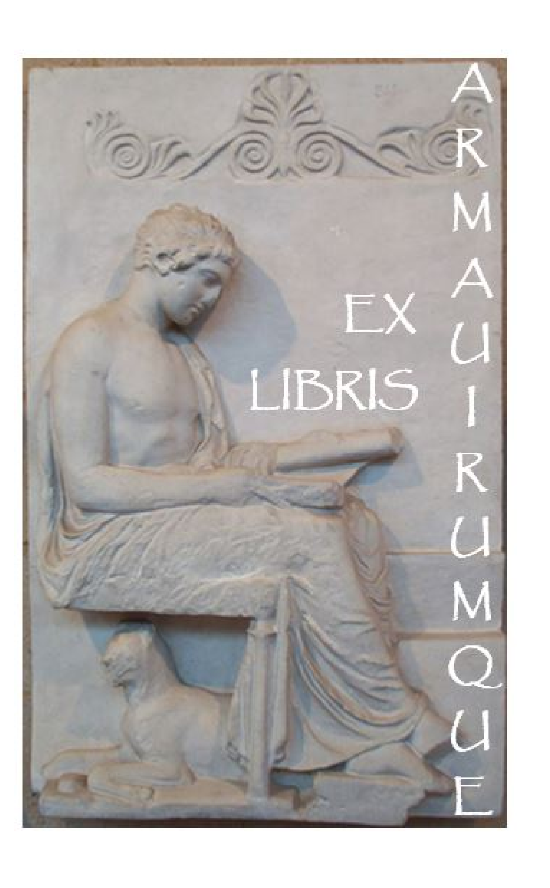
«—es blanco» / «—está-blanqueado, se-ha-vuelto-blanco»

(o –digamos– «–es blanco»/«–blanquea», con Presente, ya que carecemos de una forma verbal sintética como el Perfecto griego). Y es que, con la cópula, se percibe y explicita la separación temporal entre S y P, y así la cópula se había hecho para Licofrón el símbolo de la necesaria escisión entre 'Sujeto' y 'Predicado', entre nombrar y decir: la declaración de la sucesión temporal en la cadena del habla y el razonamiento, que hace imposible que, si algo es lo que es, pueda recibir en sí predicación (que sería alteración) ninguna, ni siquiera ésa de que es lo que es. Pero la denuncia de Licofrón deberá generalizarse a toda predicación bimembre (y todas las científicas o filosóficas han de serlo, salvo cuando quieren decir «Hay...»), puesto que, con cópula o sin ella, la separación entre S y P (que al comienzo de esta sesión representábamos nosotros con la entonación de coma característica de tales predicaciones) se produce de todos modos, y nunca de todos modos lo que en P se dice se dice donde S está nombrado.

27. Ya veis pués –confío– cómo la cuestión de ser o no ser o ser y no ser se implica en la cuestión del tiempo del

razonamiento (que debe de ser el mismo de la vida) continuamente en pugna contra la idea de sí mismo, que, al ser la eternidad o 'todo-el-tiempo', lo anula como tiempo que pasa o que discurre.

28. Pero baste por ahora. Id diciendo lo que se os ocurra. Y, si es posible, no me hagáis salir demasiado del método que he venido esbozando, no por lo que he dicho, sino por la manera de decirlo. Pero, por lo demás, empezando por cualquier sitio: acordáos de las palabras de la diosa: «Y me da lo mismo por dónde / deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo».


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

TERCERA PARTE

EDICIÓN CRÍTICA Y VERSIÓN RÍTMICA DE LOS FRAGMENTOS DE PARMÉNIDES

1

Citado (vv. 1-30) por Sexto *adv. Math.* VII 111 ss. (cod. N del s. XIII, codd. LE del XV): «...ello es que, al dar comienzo al *Perì phýseos*, *De cómo son las cosas*, escribe de esa manera: 'Las yeguas ... fe verdadera'», añadiendo seguidos los vv. 54-60; y comenta en §§ 112-114: «Pues ahí Parménides yeguas dice que lo llevan, los impulsos y apetencias irracionales del alma [inexacto: la insistencia en la raíz *pher-* en los vv. 1, 3, 4 y 25 y el epíteto *polýphrastoi* del v. 4 hacen entender las yeguas como figura de las *phrénes*, entretelas anímicas y órganos de la inteligencia corriente y razonable], y que va avanzando por el camino milvocero de la deidad, la especulación según la razón científica, razón que a modo de una divinidad guiadora lo conduce al conocimiento de todas las cosas; y que unas niñas le anteceden, los sentidos, de los cuales los oídos los pone por adivinanza al decir 'en dos apoyaba vertiginosas ruedas', a saber los cercos de las orejas por los que reciben el sonido; mientras que a los órganos de la vista los ha llamado 'niñas del sol', las que abandonan 'la mansión de la noche', 'hacia la luz descorriéndose', por lo de que sin luz no hay uso de ellos; y que llegó a 'Justicia la milpagadora', y que tiene 'llave de fuera y de dentro', la intelección, que tiene firmes las percepciones de los hechos. La cual, después de que lo 'acogió', le anuncia que va a enseñarle estas dos cosas, lo mismo 'corazón sin temblor de la bienredonda verdad', lo cual es el avance irrevocable del entendimiento, que lo otro, 'creencias de los mortales, en las que no cabe fe verdadera', esto es, todo lo que está fundado en opinión, lo cual era inseguro.»

Las yeguas que me trasportan y a cuanto el ansia llegara
me aviaban, así que me echaron al milvocero camino
de la deidad, que por toda ciudad lleva al hombre que sabe,

1 1 D-K

῞Ιπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἔπι θυμὸς ἱκάνοι
πέμπον ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα,

---

1 *ταί* Sext. L E : *θ' αἵ* N : *τε* s *φέρουσαι* N *ὅσσον* s *θυμὸν* E 2 *πέμπτον* N A B *ζῆσαν* L 3 *δαίμονες* Stein, Wilamowitz, Dl-Kr, male pro *'Ηλιάδες κοῦραι* interpretati; *δαίμων* uero eadem est quae in v. 145, uolgaris scientiae quasi centrum miscendique principium *πάντ' ἄστη* N : *πάντάτη* L : *πάντα τῇ* E s (*πάντα φέρει τῇ* G) : *πάντα τατὴ* uel *σαφὴ* uel *ἀσινῆ* uel *ἀιδῆ* uel *ἀδαῆ* uel *αὐτὴ* (*πᾶν πάντῃ* Boekhius, *καὶ πάντ' αὐτῇ*

por él iba: por él me llevaban las yeguas milsabideras
tirando del carro; pero iban guiando el rumbo las niñas.
Y contra los bujes el eje soltaba gemido de flauta,
rojo de ardor (que en dos apoyaba vertiginosas
ruedas de un lado y el otro), cuando aceleraban al viaje
las niñas del Sol, dejando atrás la mansión de la noche,
hacia la luz, de las sienes sus manos corriendo los velos.
La puerta está de las rutas allí de la noche y el día,
que encuadrada la tienen dintel y umbrales de piedra;
y ella arriba, celeste, ajustada en recio jambaje.
Tiene llave de fuera y de dentro Justicia la milpagadora.
A la que al fin las niñas hablando en dulce palabra
cautas la persuadieron a que el bellotudo cerrojo
les descorriera del tranco en un vuelo; y del marco las hojas
vano vacío abrieron de par en par, en sus cuencos
haciendo girar a vaivén los milbronceños quiciales
clavados de goznes y flejes. Así pasando, a derecho

τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι· κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοιῇς ἵει σύριγγος ἀυτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
'Ηλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κροτάφων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι, πακταὶ μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς·
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι, πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἱλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε. τῇ ῥα δι' αὐτέων

Hermannus) superflue temptauerunt uiri docti   6 *χνοιῇς ἵει* Karsten : *χνοῖησῖνι* N : *χνοιῇσιν* L E *s* : *χνοίησιν ἵει* Dl-Kr   7 *αἰρόμενος* N : *αἰθόμενοι* E   *ἐπήγετο s*   8 *κύκλοισιν* N   9 *δεύματα* E   10 *φῶς* N   *κροτάφων* Heinrich : *κρατερῶν* codd. (*κρατεραῖς* G) : *κράτων* Karsten, Dl-Kr   13 *αἰθέρια* G   *πακταὶ* scripsi collatis vv. 143 et 159, unde satis apparet poetam formis *πακτ-* (uel *παγκτ-*) usum esse postea ad Ionicam dialectum redactis (de aliis dictionis siue Aeolicae seu minus ionizantis reliquiis praeter locos nuncupatos cfr. sis vv. 14, 24, 45, 129, 146, 160) uerbi alicuius quod sensu *τῷ ἀραρίσκειν* uel *τῷ κάμπτειν* simili adhibuisset, ut iure suspiceris et hic et aliis eis locis errorem e scriptura duplici ad instar *πᾴηκται* uel *πα^ηκται* natum esse : *πηκταὶ* iam Seidler : *κλησταὶ* Lachmann : *πεπτέαται* (*αἰθέρι* ante scripto) Lobeck (*πλῆντ' εὐκελάδοισι* Bergk) : *πλῆνται* codd. (*πλήν θ' αἵ* N), quod et sensu et forma absurdum Dl-Kr aliique edd, adhuc seruant   14 *δίκην* codd. (an e correctione quadam qualis *δικα^η*; cfr. ad v. 13), corr. ed. princeps   17 *ἀπερέως* N   *ταῖς* N   20 *ἀρηρότε* Bergk, Dl-Kr : *ἀρηρότα* codd. : *ἀρηρότας* (*ῇ* postea scripto) Scaliger, G. Hermann

Los vv. 28 (desde 'Mas has')-32 los cita Simplicio en su comentario al *de caelo* 557, 20 (cod. A del s. XIII-XIV, D del s. XIV, E del s. XIII, F del s. XV): «pero aquellos antiguos suponían un doble fundamento, el de lo que es de verdad, que está en lo concebible, y el de lo que sucede o viene a ser, que está en lo sensible, a lo cual no tenían por bueno llamarlo ser simplemente, sino ser en opinión o que se cree ser; por lo cual acerca de lo que es dice que hay verdad, pero acerca de lo que sucede, creencia. Tales son en todo caso las palabras de Parménides: 'Mas has de enterarte ... todas entrando'». También cita los vv. 28-30 Diog. L. IX 22; y los vv. 29-30, Plut. *Mor*. 1114 DE, y S. Clem. *Strom*. V 59, y Procl. *Tim*. I 345.

por la calzada guiaban las niñas yeguas y carro.
Conque la diosa gentil me acogió; me tomó de su diestra
mano en mano; y así de su voz me habló, y me decía:
«Mozo, tú, compañero de aurigas nomorideras,
que llegas con yeguas que te trasportan a nuestra morada,
salve: que no es tu mal hado lo que a seguir te movía
este camino (bien lejos está del tráfago humano),
sino ley y justicia. Mas has de enterarte de todo, lo mismo
corazón sin temblor de la bienredonda verdad que creencias
de los mortales, en las que no cabe fe verdadera;
y aun ésas, con todo, habrás de aprender, cómo, siendo creídas,
tendrán en creencia que ser, por todos todas entrando.

ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἕλεν· ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
«ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής·
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι, διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

αὐτέων N : *αὐτῶν* cett. 24 *ἀθανάτουσι* N : *ἀθανάτῃσι* Brandis 25 *ἵπποι* N L *ταί* N L E : *τε* *s* : *θ' αἵ* G. Hermann 26 *οὔτοι* *s* 29 *εὐκυκλέος* Simpl. : *εὐφεγγέος* Procl. ad *Tim.* : *εὐπειθέος* Sext. *ἀτρεμὲς* Simpl., Clem., Sext. 114 (cfr. v. 62): *ἀτρεκές* Sext. 111 (*ἀτερκὲς* N) et Plut. *adv. Col.* 30 *δόξας* N E : *δόξαι* L *s* *ταῖς* : *αἷς* Plut. : *τῆς* Diog. *ἔνι* : *ἔτι* Diog. 31 *μαθήσεαι* Simpl. D E : *μαθήσεται* A : *μαθήσομαι* F 32 *δοκιμῶσ'* Diels olim temptauerat *περῶντα* Simpl. A : *περ' ὄντα* D E F

2

Citado por Proclo en su comentario a Plat. *Parm.* I, p. 708, 16 Cousin, a continuación del v. 83.

Y me da lo mismo por dónde
deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.

3

Cita Proclo en com. a Plat. *Tim.* I, 345, 18 Diehl, detrás del v. 30: «y de nuevo: 'Ea, y yo ... fe desviada'; y también: 'que lo que no es ... ni en ello pensar'»; y desde el tercer v. Simplicio en com. a Arstt. *Phys.* 116, 25: «y por si alguno desea oír también al propio Parménides formulando esas proposiciones, la que dice que, aparte de lo que es, no es y nada es, la cual es la misma que la de que el ser se predica solo y singular, lo encontrará en aquellos versos: 'la una ... pensar'».

Ea, y yo te diré (guarda tú la palabra que oigas)
las vías que solas ver como vías de búsqueda cabe:
la una, la de que es y que no puede ser que no sea,
es ruta de fe y de fiar (pues la verdad la acompaña);
la otra, la de que no es y que ha de ser que no sea,
ésa –te aviso– es senda de toda fe desviada:
que lo que no es ni podrás conocerlo (eso nunca se alcanza)
ni en ello pensar.

2 5 D-K

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

3 2 D-K

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας)
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ)·
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

33-34, quibus dea *τὴν κυκλικὴν μέθοδον* tractationis suae nuntiat, quippe quae sola *τῇ κυκλικῇ φύσει* rei tractandae conueniat, aptissime principiorum enuntiationi praecedere uides 35 *ἀγ' ἐγὼν* Karsten, Dl-Kr : *ἄγε τῶν* Procl. codd. 36 *μοῦναι* C : *μοῦσαι* A B 37 *ὡς* Simpl. : om. Procl. 38 *ἀληθείῃ* corr. Diehl, Bywater, Dl-Kr 39 *ἔστι τε* Simpl. : *ἔστι γε* Procl. sub formam *χρεών*, iam inde suspectam quod poetam *χρεὸν* potius usum esse e v. 103 apparet, uehementer suspicor illud *χρέος* latere quod v. 94 repperimus quasl *χρῆμα* a nostro adhibitum, ita ut uerba haec «et rem (aliquam) posse non esse» longe aptius interpreteris 40 *παναπευθέα* Simpl.: *παναπειθέα* Procl. P : *παραπειθέα* Procl. N : *πάνα πειθέλημεν* Procl. C 41 *ἀνυστόν* Simpl. : *ἐφικτόν* Procl.

4

Citado en S. Clem. *Strom.* VI 23, 2 (II p. 440, 12 St.): «Aristófanes dijo 'pues fuerza igual que el hacer tiene el idear' [de comedia no conservada: fr. 691 K.], y antes de él Parménides el eléata: 'pues ... serlo'»; y en Plotino *Enn.* V 1,8: «Se adhería, pues, también Parménides a esa opinión, en cuanto que reducía a lo mismo el ser y el pensamiento ideativo y al ser no lo ponía entre las cosas sensibles: 'pues ... serlo', al decir lo cual también lo declaraba inmóvil, atribuyéndole sin embargo el idear, pero suprimiendo de él todo movimiento corporal» y *Enn.* IX 5,5. Y recoge también la frase, pero alterándola, por dos veces Proclo, en el com. a Plat. *Parm.* 1152, 33 Cousin («'y lo mismo es allí idear que ser'») y en *Theol.* I 66 Saffrey-Westerink («'lo mismo es el idear y el ser' dice Parménides»).

Pues es concebirlo lo mismo que serlo.

5

Citado el comienzo por Simplicio en com. a Arstt. *Phys.* 86 («'Debe ser ... no cabe'»), y en extenso por el mismo *ib.* 117, a continuación de los vv. 37-42: «Y que la proposición contradictoria no puede ser conjuntamente verdadera lo declara por medio de aquellos versos con los que reprueba a quienes reducen a lo mismo los términos contrapuestos: pues, tras haber dicho 'pues cabe ser ... te rechacé la primera', <añade> [en esto se fundan los que suponen aquí, como Heitsch, un salto en el texto del poema] 'mas luego de otra ... de contravuelta de todo'»; y en fin, el mismo *ib.* 78, 2: «pues, habiendo reprobado a quienes lo que es y lo que no es lo concuerdan en lo ideal o concebible, 'a quienes ser ... y no lo mismo', y habiendo apartado del camino que busca lo que no es, 'no, sino tú ... la idea' [v. 54], añade 'y mención ...' [vv. 59 y ss.]».

Debe ser cosa el decir y el saber: pues cabe ser algo;
mas no ser nada no cabe; en lo cual meditar te aconsejo;
pues de esa vía de busca te rechacé la primera.

4 3 D-K

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

5 6 D-K

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά τ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ὦσα>.

---

43 congruenter fragmento 3 continuaueris, ut post id prorsus uix linea intermissa fr. 5 consequatur 44 *τὸ νοεῖν* Karsten *τεὸν* F : *τὸ ὄν* a D E 45 *μηδὲν δ'* Simpl. 86 : *μὴ δὲ οἴδ'* 117 D : *μὴ δέοι δ'* E : *μὴ δὲ οἶδ'* F : *μὴ δ' εἶν'* Mühll *τά τ' ἐγὼ* cum *τε* pro *σε* Ionico malui (cfr. ad vv. 13, 146, 160) : *τά γ' ἐγώ* D : *τοῦ ἐγώ* E : *τά γε* F : *τάσε* a : *τά σ' ἐγὼ* Bergk, Dl-Kr 46 <*ὦσα*> suppleui, ex uetere haplographia –SIOSOSAVTAP omissionem natam ratus, quod pro sensu ad. vv. 39-42 referas oportet : <*εἶργω*> Diels (ante illud *ἐπάγει* quod Simplicius laudationi intermittit; *εἶργε νόημα ἐπάγει*

Mas luego de otra, a que ya mortales que no saben nada
se tuercen, cabezas de a dos: que falta de tino en sus pechos
les traza derecha la idea torcida; y van arrastrados,
sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta,
a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo
y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo.

6

De él cita Platón *Soph.* 237a (cfr. 258d): «Y de eso, muchacho, Parménides el grande, siendo muchachos nosotros, nos daba testimonio, diciéndolo así a cada paso en lenguaje llano y también en versos: 'Que jamás ... la idea'»; y Aristóteles *Metaph.* N 2, 1089 a 2: «pues les placía que todas las cosas que son habían de ser una, el ser mismo, a no ser que uno resuelva y le salga al encuentro al razonamiento de Parménides: 'que jamás ... siendo'; así que es forzoso demostrar que cabe que sea lo que no es». Y del v. 55 hasta entrar en el 60 del fr. 7, Sext. *adv. Math.* (cfr. nota al fr. 1) VII 114: «y en suma viene a dejar claro lo de que no hay que atender a las sensaciones, sino a la razón; 'ni te pase' dice 'que experimentosa ... te enuncié'»; pero en el § 111, citando desde el principio, continúa hasta 'queda la de que es'; en lo cual se funda que los edd. de ordinario junten este fr. con el siguiente. El v. 53 está también en Alexandr. *Metaph.* 805, 20; los vv. 53-54, en Simpl. *Phys.* 135,21, 143,31 y 244,1; el v. 54, *ib.* 78,6 y 650,13; y los vv. 55-57 en Diog.L. IX 22.

Que nunca de nada será esto a la vez, que sea no siendo;
no, sino tú de esa vía de búsqueda aparta la idea,
ni experimentosa rutina por tal camino te fuerce

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλακτοῦνται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

6 7 D-K

οὐ γὰρ μή ποτέ του τόδ' ἅμ' ᾖ, εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω

---

suppleuerat a e v. 54) 48 *πλακτοῦνται* scribere ausus sum, uerbum aliquod inusitatum sub codicum lectionem latere suspicatus, ab illo *πλα(γ)κτὸν* insequentis uersus (de norma *πήγνυμι* - *πακτόν* - *πακτόω* uel *πέκω* - *πεκτόν* - *πεκτέω*) tractum : *πλάττονται* codd., quod edd. seruare solent cum atticismo utique improbabili, sensu edepol inuito, siquidem quasi *πλάζονται* interpretari coguntur : *πλάζονται* iam a 49 *πλακτὸν* D F[1]: *πλαγκτὸν* codd. alii 53 *του τόδ' ἅμ' ᾖ* repperi : *τοῦτο δαμῇ* Arstt. cod. E, Simpl. 135 E, 143 D E, 244 E : *τοῦτ' οὐδαμῇ* Plat., Arstt. codd. alii, Simpl. 244 F : *τούτου οὐδαμὴ* 143 F (cum *-μῇ* a) : *τοῦτο μηδαμῇ* 135 D, 244 D : *τόγε μηδαμῇ* a (a in 135 *τόγε μὴ ὄν οἷόν τε εἶναι* correxerat) *ἐόντα* Diels : *ὄντα* Plat. et Simpl. *ad l.*: *ὄντι* 244 *s* 54 *διζήμενος* Plat. 237 A 55 *σ' ἔθος* Sext. : *σε θεὸς* Diog.

ojo sin vista a andar meneando y zumbantes oídos
y lengua, sino en razón dirimir la mildebatida
prueba que yo te enuncié.

7

Cita Simplicio los vv. 59-110 en com. a Arstt. *Phys.* 144, 29 (poco después de haber advertido que iba a citar en extenso del poema, así para dar fe a lo que él sostenía como por lo raro que era ya el libro de P.): «y así es lo que viene después de la eliminación del no ser: 'y mención ... mis voces'»; cita el mismo los vv. 59-72 *ib.* 78,5: «añade [tras «'no, sino ... idea'» del fr. **6**]: 'y mención ... señales muchas', y transmite a seguido las señales de lo que propiamente es: 'que, al ser ... sus hierros'; tales cosas, en fin, diciendo acerca de lo que propiamente es, claramente demuestra que ese ser es ingénito o no nacido: pues ni de lo que es (ya que no había antes otro ser) ni de lo que no es: pues ni es siquiera lo que no es; y ¿por qué, en fin, hubo entonces de haber nacido, y no también antes o después? Pero tampoco de lo que por acá es y por allá no es, que es en cierto modo y en cierto modo no, como lo génito se engendra: pues no podía a lo que sencillamente es precederle en ser lo que es por acá y por allá no es, sino que después de ello ha tenido que formarse»; y el mismo cita *ib.* 142,34 los vv. 59-61. Los vv. 61-62, también S. Clem. *Strom.* V 112 (=Eus. *P.E.* II 114); y el 62, Plut. *Mor.* 1114 C, pseudo-Plut. fr. 179,64 Sandbach, Theodoret. *Gr. aff. cur.* 65,7 y 102,12, Proclo *Parm.* 1152,25, Simplicio *Phys.* 120, *de caelo* 557, y Philop. *Phys.* 65. En fin, los vv. 63-64, Ascl. *Metaph.* 42; y el v. 63, Ammon. *de interpr.* 136, Simpl. *Phys.* 143, Philop. *Phys.* 65, Ascl. *Metaph.* 38 y 202, y Olymp. *Phaed.* 75 Norvin.

Y mención ya sola de vía
queda la de que es. Mas por ella hay puestas señales
muchas: que, al ser no nacido, es ello imperecedero,
todo en entero igual y sin muda, y bien acabado;
nunca ni fue ni será, pues ahora es todo a la una,

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

7 8 D-K

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν. ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασιν
πολλὰ μάλ'· ὡς, ἀγένητον ἐὸν, καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον ὁμοιογενές τε καὶ ἀτρεμές, ἠδὲ τελεστόν·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

---

57 *πολύδηριν* Diog. : *πολύπειρον* Sext. 59 *μοῦνος* Simpl. 145 D E : *μόνος* 142, 145 F a, Dl-Kr (*μόνης* Stein), ut fragmento suo 7 continuarent. At *ἔλεγχος* haudquaquam idem est ac *ὁδός*, sed potius id quod v. 73 *κρίσις* perhibetur (scilicet «*ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*»), quod forte iam ante inter frs. 6 et 7 praenuntiatum erat *δ' ἔτι* Sext. N, Simpl. 78 a : *δέ τι* Sext. L E, Simpl. 78 D E F : *δέ τοι* Sext. C R : *δέ γε* F G *μῦθος* Simpl. : *θυμὸς* Sext.
62 *οὖλον ὁμοιογενές* scripsi, v. 80 collato, scribarum errorem ferme *ουλομομοιογ-* > *ουλομοιογ-* > *ουλομμομογ* - suspicatus : *οὖλον μονογενές* (uel *μουν-*) Simpl., Clem., Philop. : *μοῦνον μουνογενές* Pseudoplut., Eus., Theod. 65 : *οὐλομελές* Procl. : *ἔστι γὰρ οὐλομελές* Plut., Dl-Kr *ἠδὲ τελεστόν* idem cum A. Covotti scribere ausus sum uerbum quidem nouom, de uiuaci tamen analogia tractum ad normam *νήκεστον* - *ἀκεστόν*, *ἀνέλπιστον* - *ἐλπιστόν* et similium, probabilius denique si poetam ipsum finxeris id fingentem per contradictionem Homericae formulae *ἠδ' ἀτέλεστον* (Δ 26), quippe quae in textum demum surrepsit : *ἠδ' ἀτέλεστον* codd. plurimi, Dl-Kr, frustra quasi *ἀνώλεθρον* intelligere coacti : *ἠδ' ἀγένητον* codd. aliquot: *οὐδ' ἀτέλεστον* Brandis temptauerat, 63-64 *οὐδέ ... συνεχές* Simpl. : *οὐ γὰρ ἔην*, *οὐκ*

También cita los vv. 64-67 (hasta 'es que no sea') Simpl. en com. a Arstt. *de caelo* 137; y los vv. 64-68, el mismo en com. a *Phys.* 162.

uno en sí mismo y continuo. Pues ¿qué nacimiento buscarle?:
¿cómo crecido y de qué?: ni de nada que no sea nada
concebir te dejo o decir (que ni concebible o decible
es que no sea; y ¿qué falta además lo habría lanzado
antes mejor que después del no ser nada a criarse?;
así que lo que es ha de serlo de todo en todo o no serlo)
ni a bien de lo que era una vez habrá fuerza de fe que permita
que nazca algo más que ello mismo. Por tanto, nunca ni hacerse
ni perecer lo ha dejado Justicia aflojando sus hierros,
mas lo retiene. Y el juicio sobre ello está en lo siguiente:
o es o no es. Y juzgado, como es forzoso, ya queda
que una hay que dejar, la sin nombre ni idea (que ésa ni vía
es de verdad), y la otra, como es, que así es verdadera.

ἓν συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ ποθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί)
οὔτε γε μὴ ἔκ ποτ' ἐόντος ἐφήσῃ πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει. ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων τῷδ' ἔνι ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν, ἀνόητον, ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἐστιν ὁδός), τὴν δ', ὥστε πέλειν, καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δέ μοῦνον οὐλοφυές Ascl. (*οὐλοφυές* libenter Untersteiner accipiebat) 64 *διζήσεαι* Simpl. 145 a : *διζήσεται* F : *διζήσεο*, «ut uidetur» (Diels *CAG*) F : oblit. in D 65 *οὔτ'* codd. : *οὐδ'* Kranz (Diels autem <*οὐτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἔγεντ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην*> ante suggesserat); cfr. sis ad v. 70 et ad calcem *ἐόντος* 145 E : *ὄντος* a D F, 162 a *ἐάσσω* Simpl. *Phys.* 145 F, *Cael.* 137 D : *ἐάσω Phys.* 78, 145 excepto F, *Cael.* E a: *ἐασέω Cael.* A B 68 *φῦν* Simpl. *Phys.* 78 E, 145 E, 162 : *φύν* 145 D : *φῢ* (i.e. *φυὲν*) F: *φῦναι* 78 D, 145 a 69 *χρεών* suspectum: cfr. sis ad v. 39 cum vv. 94,103 70 *οὔτε γε μὴ ἔκ ποτ' ἐόντος ἐφήσῃ* quod et intellectus necessitas et *οὔτ'* in v. 65 iubebat, restitui (de constructione *οὐ-μὴ* cfr. vv. 53 et 119) : *οὔτε ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει* Karsten, Reinhardt, Tarán: *οὐδέ ποτ' ἔκ γε μὴ ὄντος ἐφήσει* Simpl. *Phys.* 78 F, 145 F et *γε* omisso reliqui : *οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει* Dl-Kr 72 *πέδησιν* Simpl. 145, 78 E F, Bergk : *πέδησι* 78 D a : *πέδῃσιν* uolgo 73 *τῷδ' ἔνι ἔστιν* (nisi *ἐνίεστιν* malueris) scripsi : *ἐν τῷδ' ἔνεστιν* Simpl. E F : *ἐν τῷδ' ἔστιν* Simpl. D a, Dl-Kr, edd., spondaeo male hiante 75 *ἀνόητον* Simpl. F : *ἀνόνητον* D E a 76 sic a me

El v. 79 está citado además en Simpl. com. al *de caelo* 559; el v. 80 en el mismo com. a *Phys.* 86 y 143; el v. 83, en Plotino *Enn.* VI 4, 4, en Proclo *Parm.* 665, 708 y 1080, en Damascio *de principiis* 1 31 Ruelle, en Simpl. *Phys.* 86 y 87, y en Philop. *Phys.* 65; los vv. 84-86, en Simpl. *Phys.* 37, 79; el 84, en Proclo *Parm.* 1152; el v. 87 en el mismo *ib.* 639, 1177 y en Simpl. *Phys.* 143; los vv. 87-88, en Proclo *Parm.* 1152; los vv. 87-90, en el mismo *ib.* 1134; los vv. 87-91, en Simpl. *Phys.* 30 y los vv. 88-91, en el mismo *ib.* 40.

Y ¿cómo va luego, en siendo, a morir?, ni ¿cómo a criarse?:
si se hizo lo que es, no lo es, y si un día va a serlo, tampoco.
Conque el nacer queda así y el incierto morir anulado.
Ni es divisible tampoco, pues que es igual todo entero,
ni más por acá (lo que le impidiera ser uno consigo)
ni por acá algo peor, sino que es de su ser todo lleno;
así que es todo continuo: que, siendo, a lo que es sigue junto.
Mas luego, quieto y sin muda, en linde de recias prisiones,
está, sin comienzo, sin cese; que ya el deshacerse y hacerse
lejos se fue a perder y lo echó la fe verdadera.
Y, siendo lo mismo, en lo mismo quedando, yace en sí mismo;
conque firme allí mismo se está: que necesidad poderosa
en las prisiones del cerco lo tiene que todo lo abarca;
que es que no es de ley que lo que es no sea completo:
pues nada le falta; y si no, tendría falta de todo.

πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι·
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐ δὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής·
ταὐτό τ' ὂν ἐν ταὐτῷ τε μένον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

---

interpuncto, fort. *πέλει* legendum; *αὖτε* pro *ὥστε* Diels uolebat 77 *ἔπειτ' ἀπόλοιτο* Karsten (cum *πέλον* pro *ἐὸν* Stein), Dl-Kr : *ἔπειτα πέλοι τὸ* codd. (*πέλοιτο* F), Diels *αὖ κε* Stein 78 *ἔγεντ'* Bergk : *ἐγένετ'* Simpl. E F : *ἔγετ'* D 79 *τὼς* *Phys.* E F : *πῶς* D : *τὸ* *Cael.* 559, sed potius laudatori dandum quam Parmenidi *ἄπυστος* *Phys.* F, *Cael.* A : *ἄπτυστος* *Phys.* D E : *ἄπαυστος* *Cael.* D E : *ἄπιστος* *Phys.* a, *Cael.* F 82 *δ' ἔμπλεον* *Phys.* D E : *δὲ πλέον* F : *δ' ἓν πλέον* erat fortasse apud Damasc. II 146 (*τὸ γὰρ ἐὸν ἓν πλεῖον*) 83 *τὸ* Simpl. 86, 87 D E 86 *τῆλε* Scaliger : *τῇδε* codd. *ἐπλάχθησαν* *Phys.* 145 D E F : *ἐπλάγχθησαν* a 87 *ταὐτό τ' ὂν* scripsi: *ταὐτόν τε ὂν* *Phys.* 30 D F a: *ταὐτόν τε ὂν καὶ* 30 E : *ταὐτὸν ὂν* 143 : *ταὐτόν τ'* 30 E[a], 145, Dl-Kr (sed *ταὔτ' ἐὸν* Diels temptauerat); *ταὐτὸν δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει* Procl. 1152, 1177 (*μίμνον* 639) 88 *οὕτως* Simpl. 30 : *οὐχ οὕτως* 145 E 89 *τὸ* 145 : *τε* 30 90 *τὸ ἐὸν* 40 F : *τεον* 30, 145, 40 D E 91 *οὐκ ἐπιδεές*, quod per synaeresim lego (an malis *οὐ 'πιδεές*), 30 D E, 40 D E F : *οὐκ ἐπιδευές* 30 E[a] F, 40 E[a] a, 145 ac *μὴ* secluso Bergk, Dl-Kr *δ' ἂν* : *γὰρ*

Además (para el v. 91 v. pág. anterior), los vv. 92-94 los cita Simpl. *Phys.* 87, 143; los vv. 93-94, Proclo *Parm.* 1152; y los vv. 94-96, Simpl. *Phys.* 86-87; el v. 96 está ya también citado, aunque con descuido de memoria o mala transmisión del texto, en Platón *Theaet.* 180 d: «que a su vez otros lo contrario que ésos [los que sostienen que todo está en movimiento] declaran: 'cómo [acaso, corrigiendo el espíritu en suave, 'sólo'] quieto se está [en vez de 'a ser total y quieto'], por lo de haber nombre para todos' [?: en vez de 'así que será todo nombres'], y todo cuanto sostienen los Melisos y Parménides»; y el mismo v. 96 lo cita también Simpl. *Phys.* 29, 143; los vv. 101-103, Platón *Soph.* 244 e (=Simpl. *Phys.* 52, 89): «pues bien, si es total, como también Parménides dice, 'por doquier ... para nada', siendo tal, por cierto, tiene el ser centro y ultimidades»; y los mismos, el ps. Arstt. *de Meliss. Xen. Gorg.* 976 a 8-10, Stob. I 144 W y Proclo *Theol.* 155 Portus; y esos mismos vv. Eudemo, citado por Simplicio en com. a Arstt. *Phys.* 143, 4, los entendía (en lo que Simpl. le critica) como refiriéndose la esfera del ser al cielo; los vv. 101-102 vuelven a aparecer en el *de Meliss. Xen. Gorg.* 978 b 8-10, en Procl. *Parm.* 1084, 1129 y *Tim.* II 69, y en Simpl. *Phys.* 126, 137; el v. 101, en el mismo *ib.* 127, 143; del v. 102 cita Aristóteles *Phys.* 207 a 15: «es de estimar que mejor lo ha dicho Parménides que Meliso: pues éste a lo infinito lo dice todo [¿al todo lo dice infinito?], mientras que aquél dice que el todo está limitado, 'del centro en todo sentido igualado'»; y el mismo v. 102, en Proclo *Parm.* 708, Asclep. *Metaph.* 202, Simpl. *Phys.* 107, 133, 502; en fin, los vv. 102-103, en Procl. *Parm.* 665.

Y el idearlo es igual que aquello de que ello es idea:
pues, sin lo que es lo que es, en lo que está titulado,
no encuentras el concebirlo: que cosa no es ni ha de serlo
más que eso que es lo que es, toda vez que su sino lo ha atado

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲ χρέος ἐστὶν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν

ἄν 30 F a 92 *οὕνεκεν ἔστι* accinunt Fraenkelium secuti Dl-Kr, haud absurde 94 *οὐδὲ χρέος* scripsi (*οὐδὲν χρέος* iam Stein; respice sis ad calcem v. 39 cum. v. 103) : *οὐδ' εἰ χρόνος* 146 : *οὐδὲν γὰρ* 86 : *οὐδ' ἦν γὰρ ἢ*

a ser total y quïeto. Así que será todo nombres
cuanto han convenido mortales, verdad creídos que era,
lo de que nace y perece, aquello de serlo y no serlo,
lo de cambiar de lugar y mudar las espléndidas tintas.
Mas, como hay un último linde, es cabal y acabado
por doquier, semejante a la masa de bienredonda pelota,
del centro en todo sentido igualado: pues ello ni debe
ser mayor por acá o por acá menor para nada:
que ni nada habrá que, sin ser, pararlo pueda en llegarse
a lo mismo, ni siendo lo habrá, para hacer que fuera de aquende
más de lo que es o allende menor: que es todo sin mengua:
pues, igual por doquier a sí mismo, lo mismo en su límite reina.

οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι. τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτάρ, ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶν
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ·
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ ἐὸν ἔστιν, ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Bergk : *οὐδέν γὰρ ἤ* Preller, Dl-Kr   96 *οἷον* (i.e. *οἶον*?) *ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι* laudat Plato *Theaet.* 180 d in textu quidem suo   *ὄνομα* (uel *οὔνομα*) *ἔσται* 87 D F : *ὀνόμασται* 87 E : *ὠνόμασται* 145; cfr. ad. v. 120   103 *χρεὼν* 145 D F; cfr. ad vv. 39, 94   104 *οὐκ ἐὸν* 145 a, Aldus, Dl-Kr : *οὔτε ὂν* 145 E F : *οὔτε ἐὸν* 145 D   *ἱκνεῖσθαι* et de correptione, quamuis Dl-Kr collato Xenophane B 28, 2 forman defenderit, et de Praesentis Infinitiui necessitate atticismi suspicionem trahit; fortasse *ἱκέσθαι* (sic Stein) uel *ἱκάνειν* (cfr. vv. 4 et 25) scribendum : *κινεῖσθαι* F   105 *κεν* Karsten: *καὶ ἐν* codd.   107 *οἷ* Dl-Kr : *οἱ* codd. : *ᾗ* a   *ἰσονάμως* F   *κύρει* Stein,

Cita los vv. 108-119 Simplicio en com. a Arstt. *Phys.* 38-39: «pues, habiendo completado el razonamiento en torno a lo ideal, añade Parménides lo siguiente: 'Aquí te me paro ... a rozarte'»; y los vv. 108-117 el mismo *ib.* 30-31: «y habiendo Parménides pasado de los ideales a los sensibles, o bien de la verdad, como dice él mismo, a la creencia, en aquellos versos, 'Aquí te me ... de mis voces', también él los principios de las cosas génitas los puso en forma de elementos en su primera contraposición, la cual nombra luz y sombra, fuego y tierra, o espeso y ralo, o lo mismo y otro, diciendo a seguido de los versos antes citados 'que es que acordaron ... y pesuda'»; los vv. 108-110, el mismo en com. al *de caelo* 558, y los vv. 108-109, el mismo *Phys.* 41; también Simplicio *ib.* 147, 28 se refiere al v. 110: «'engañador' llama al 'orden' referente a las 'creencias mortales'»; y cita los vv. 111-117 *ib.* 179, 31: «pues también en los pasajes tocantes a la creencia hace a lo caliente y a lo frío principios; pero los llama fuego y tierra, y también luz y noche o sombra; pues dice, después de la parte sobre la verdad: 'que es que acordaron ... y pesuda'». En fin, hay un escolio a Simplicio *Phys.* 31,3, tocante a su cita de los vv. 114-117, que reza así: «el caso es que también en prosa, intercalada entre los hexámetros, se halla una cierta frasecilla, como procedente del propio Parménides, que es así: 'en éste está lo ralo [*araión*, término más bien aristotélico, que supongo que en la transmisión del texto se ha colado desde esa frasecilla al verso alterándolo, según propongo en el aparato crítico] y lo caliente y la luz y lo blando y lo ligero, mientras que en lo espeso está nombrado lo frío y la tiniebla y lo duro y pesado; pues ésas son las cosas que se separaron, a su lado cada una de las dos clases'».

Aquí te me paro ya en la razón de fiar y la idea
en torno a verdad. Mas ve desde aquí las creencias mortales
sabiendo, atento al orden engañador de mis voces.
Que es que acordaron de formas nombrar sus dos nocïones
(de las que una no hay para qué; en lo que andan errados;

Ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείους
μἄνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γἄρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν
(τῶν μίαν οὐ χρεόν ἐστιν· ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·

Dl-Kr : *κυρεῖ* E F a : *κυροῖ* D fort. recte 108 *παύσω* *Cael.*, *Phys.* 41 D E E^a : *παύω* *Phys.* 30, 38, 41 F, 145, Dl-Kr 109 *βροτείας* *Phys.* 146, Dl-Kr 111 *γνώμας* 38, 180 F^1 a, Dl-Kr: *γνώμαις* 30, 180 D E F^2 112-114 *τῶν μίαν ... ἀλλήλων* per parenthesim legi 112 *χρεὸν* scripsi

pero en opuestos partieron la masa, y marcas pusieron
aparte a uno y otro), la una de luz el fuego celeste,
claro, benigno, ligero, en todo igual a sí mismo,
pero no igual a lo otro; y lo otro a su vez en sí mismo
lo opuesto y revés, noche ciega, espesa masa y pesuda.
Tal yo por ordenamiento aparente todo te cuento,
no vaya nunca noción de mortales al paso a rozarte.

8

Citado (después del v. 117) por Simplicio en com. a Arstt. *Phys.* 180, 8: «y, tras unos pocos versos [podían ser solamente los vv. 118-119, de modo que esto viniera a seguido del fr. 7], otra vez: 'Mas ahora que ... que éntre'. Pero, si es cierto que nada de lo uno entra en lo otro, claro queda que ambos son principios y asimismo que opuestos uno a otro».

Mas ahora que todo ya por luz y noche nombrado
quedó, cada cual según su poder en esto y en eso,
todo es lleno a la vez de luz y de noche invisible,
ambas iguales: que nada hay de una en otra que éntre.

ἀντία δ' ἔκριναν τὸ δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων), τὴν μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον, ἀργόν, ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
τἀντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε·
τόν σοι ἐγὼ διὰ κόσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

8 9 D-K

αὐτάρ, ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνομαστὰ
κεῖτο, κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

---

collatis vv. 103, 39, 94 : *χρεὼν* codd. 113 *ἀντία* 39, 30 F a, 180 a : *ἐναντία* 30 D E : *τἀντία* 180 E (ut in v. 117), Dl-Kr : *τἀναντία* 180 D F *δ' ἔκριναν τὸ* scripsi: *δὲ κρίνον. τὸ* 39 E^a : *δ' ἐκρίναντο* 30 a, 39 F a, 180, Dl-Kr : *δὲ κρίναντο* 30 D E F : *δ' ἐκρίνοντο* 39 D E 114 *τὴν* post parenthesim scribis uel ipsi Simplicio neglectam scripsi: *τῆι* codd., Dl-Kr 115 *ἀργόν, ἐλ.* restitui, et *ἀραιόν*, quod Aristotelem redolet, et *ὂν μέγ'* uel *τὸ μέγ'* ex illo quod *ῥησείδιον* intermissum iam Simplici scholium memorat postea uersui irrepsisse suspicatus : *ὂν μέγ' ἀραιὸν ἐλ.* 30, 39 F : *τὸ μέγ' ἀραιὸν ἐλ.* 30 D E : *ἀραιὸν ἐλ.* 39 D E E^a : *ἄρ ἐλ.* 180 D F : *ὂν μέγ'* [*ἀραιὸν*]*ἐλ.* Dl-Kr (*ἠπιόφρον μέγ' ἀραιὸν* coniecerat Preller) 116 *κατ' αὐτὸ* quidem uel rescribendum uel saltem pro *καθ' ἑωυτὸ* intelligendum 117 *τἀναντία* 31 D E, 180 D F 118 *τῶν* Karsten *διὰ κόσμον* scripsi collatis vv. 110 et 126 : *διάκοσμον* codd., edd., inuita syntaxi et usu uocabuli subaristotelico 119 *γνώμῃ* Stein 120 *ὀνομαστὰ* repperi : *ὀνόμασται* F^1, Dl-Kr : *ὠνόμασται* D E F^2 : *ὄνομ' ἐστὶ* Diels : *νενόμισται* Mühll 121 *κεῖτο* prorsus detexi : *καὶ τὰ* codd. (*τὰ* om. E), edd. post 123 forsan continuandum <*οὐδε-*

9

Lo cita S. Clemente *Strom.* V 15 (II 335, 25 St.): «pero también Parménides en su poema, hablando por enigma acerca de la esperanza, tales cosas dice: 'mas mira ... juntándose esté'; porque es que también el que espera, lo mismo que el que tiene fe, con la idea o mente ve lo ideal o concebible y lo por venir»; citan también el v. 124 Proclo *Parm.* 1152, 37 Cousin, y Theodoret. *Gr.aff.cur.* 22,17 Raeder; y el v. 2 Damasc. *Dub.* I 67,23 Ruelle. Pero además con este pasaje tiene que ver (y de modo pertinente al entendimiento de la separación local de los opuestos lógicos, en relación con el 'en esto y en eso' del fr. anterior) la observación de la obra (del corpus artistotélico) *De mundo* 1391 a 13: «las cosas más separadas en lugar una de otra con el pensamiento las concibió juntas».

Mas mira lo ausente, con todo, a la idea cierto y presente:
que nunca tal corte harás que a lo que es lo que es no se siga,
ni que desparramándose esté de todo en todo en un orden,
ni que juntándose esté.

10

También lo cita S. Clemente *Strom.* V 138 (II 419,12 St.): «tras haber llegado, pues, a la doctrina verdadera [la cristiana], oiga quien así lo quiera a Parménides el eléata cuando promete 'Pero sabrás ... de las estrellas'». Dl-Kr traen a colación este pasaje de Plut. *adv.Col.* 1114 b: «el cual [Parménides], por cierto, ha dejado también compuesta una ordenación del cosmos, en la que, habiendo mezclado lo luminoso con lo tenebroso, a partir de ambos principios y por medio de ellos hace venir a producirse todas las cosas; y en efecto, mucho ha dejado dicho así acerca de la tierra como del cielo y del sol y la luna, y descrito ha dejado también el engendramiento o génesis de los hombres; y nada, en fin, de las cuestiones principales, como hombre que hacía ciencia al modo arcaico y componía un escrito propio suyo, no crítica de uno ajeno, dejó por enunciar».

Pero sabrás de la hechura celeste, y todos los signos
que hay en el cielo, y del bienregido sol de su pura

9 4 D-K

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

10 10 D-K

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα, καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο

τέρου>, quod utique subintelligi oportet 124-27 fragmento hic conserto, et *ὅμως* praecedentibus optime opponi uides et *ἀπεόντα* ac *παρέοντα* ad utrumue nominalium principiorum, lucem scilicet aut rursus tenebras, facile referri 125 *ἀποτμήσει* Damascius *ἔχθεσθαι* Clemens

lumbre el poder cegador, y de dónde hubieron nacido;
del afán errabundo oirás de la luna carirredonda
y de su hechura, y sabrás del cielo que todo lo abarca
de dónde se hizo, y cómo lo ató la Ley que lo mueve
la linde a guardar de los astros.

11

Citado por Simplicio en com. a Arstt. *de Caelo* 559, 20: «y dice Parménides que acerca de las cosas sensibles empieza a explicar 'cómo fue ... ir naciendo'; y va transmitiendo la génesis de las cosas que nacen y perecen, hasta las partes de los seres vivos».

Cómo fue que la tierra, el sol y la luna
y el cielo común y la Leche Celeste y la sede divina
última y de los astros la cálida fuerza se echaron
a ir naciendo.

12

Lo citan Platón *Symp.* 178 b: «y Parménides de la génesis dice 'Primero ... dioses'»; y Arstt. *Metaph.* A 4, p. 984 b 26: «y puede suponerse que Hesíodo fue el primero en investigar tal cosa, aunque hay algún otro que al amor o deseo lo puso entre los seres a modo de principio, como también Parménides: pues él, organizando la génesis del todo, 'primero de nada' dice 'a Amor ... dioses'»; y Plut. *Amat.* 13, p. 756 f: «por lo cual Parménides declara al Amor lo más antiguo de las obras de Afrodita [¿equivocación por el nombre de la *daímon* o divinidad central de la creación?], escribiendo en su cosmogonía 'Primero ... dioses'»; y Sext. *adv.dogm.* III 9 (II p. 215 M.); y Stob. I 9,6 (I p. 113 W.-H.); y Simpl. *Phys.* 39, 18 (a continuación del v. 144): «a ésa [la *daímon*] la hace ser también causa de los dioses, al decir 'primero ... dioses' [...]; y dice que las almas las hace mover unas veces de lo aparente a lo invisible, y otras veces a la inversa».

Primero de nada, a Amor inventó de todos los dioses.

λαμπάδος ἔργ᾽ ἀίδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν· εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα πέδησεν ἀνάγκη
πείρατ᾽ ἔχειν ἄστρων.

11 11 D-K

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ᾽ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ᾽ ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

12 13 D-K

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

---

131 *περίφοιτα* Scaliger : *περὶ φοιτᾶ* L 133 *ἔφυ τε*, prout Sylburg uersum concinnauit, Dl-Kr probantibus, haudquaquam lubens accepi : *μὲν γὰρ ἔφυγε* codd.; quodsi et codicum *μὲν γὰρ* hypermetrico et usui particulae *ἔνθεν* minime interrogatiuo consulere uolueris, aliquid tale potius intercidisse suspicaberis quale *εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανόν ἀμφὶς ἔχοντα* (*ἔνθεν μὲν γάρ ἔφυ γ᾽* <*ἐν τῷ δ᾽ αὖ φύς κεν ὄλοιτο*) *πῶς ἄρ ἔφυ*> *καὶ ὥς μιν κτλ.* 139 *πρώτιστον* Plato, Simpl., Plut., Aristotelis codd. aliquot : *πρῶτον* Aristotelis

13

Lo cita Plut. *adv.Col.* 15, p. 1116 a: «pues tampoco el que no llama fuego al hierro incandescente o sol a la luna, sino, según Parménides, 'clara ... tierra', suprime por ello el uso del hierro ni la naturaleza de la luna».

Clara en la noche rondando su ajena luz a la tierra.

14

También citado por Plut. *de fac.lun.* 16, p. 929 a: «de los cuerpos celestes, siendo tantos en número, sola [la luna] va necesitada de luz ajena dando vueltas, según Parménides: 'siempre ... parpadeando'».

Siempre a los rayos del sol atenta parpadeando.

14 a

Un epíteto dedicado a la tierra transmite un escolio a las palabras de S. Basilio 25: «si supones que es agua lo que está tendido por bajo la tierra», anotando: «Parménides en la esticopea o formación de elementos llamó a la tierra...».

en agua arraigada.

15

Citados los vv. 143-45 (a continuación del v. 119) por Simpl. *Phys.* 39, 12: «y unos pocos versos después nuevamente, tras haber hablado de los dos elementos, añade también lo referente a la creación, diciendo así: 'que las más ... gobierna'»; y los vv. 144-48 por el mismo *ib.* 31, 10: «pero también una causa creativa, no de los cuerpos sólo que entran en la génesis, sino de los agentes incorporales que llevan la génesis a cabo, claramente nos la ha dejado expuesta Parménides, al decir: 'las de encima ... femenino'»; y al mismo pasaje alude también *ib.* 34, 14: «y causa eficiente o creativa él por su

13 14 D-K

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

14 15 D-K

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο

14 a 15a D-K

ὑδατόριζον

---

codd. alii bonae notae Ante v. 139 mentionem *δαίμονος* illius, de qua uide sis ad v. 3, factam fuisse puto, cui hoc *μητίσατο* referatur, quippe quae rursus in v. 144 comparebit 140 *νυκτιφαές* Scaliger : *νυκτὶ φάος* Plut. 142 Erat fortasse *γαῖ ὑδατόρριζος* ineunti uersu.

parte como única y común pone a la deidad que está asentada en el centro de todas las cosas y de toda génesis es causante»; en fin, acerca de las *stéphanai* o *coronae* o círculos, a que el principio de este paso se refiere, una de luz y otra de sombra, las extremas, y otras intermediarias por combinación de ambas, se explican, con más o menos fidelidad, Aecio II 7,1 (335) y Cicerón *de nat.deor.* I 11,28.

Que las más concentradas trabadas están de fuego sin mezcla,
las de encima, de noche; mas salta en mitad la ley de la llama.
Y en el centro de ellas está la deidad que todo gobierna;
que doquiera al odioso parto y apareamiento preside,
mandando en lo macho lo hembra mezclado y también asimismo
lo macho en lo femenino.

16

Lo trasmite en una traducción latina hecha para el caso por él mismo el médico Celio Aureliano *Morb.chron.* IV 9 (p. 902 Drabkin): «Parménides en los libros que escribió *de natura* o sobre el modo de ser de las cosas dice que, según el suceso de la concepción, se engendran a veces hombres afeminados o sumisos; como es su texto verso griego, también por versos daré a conocer la cosa; pues he compuesto, como buenamente he podido, por el mismo estilo unos latinos, a fin de no mezclar discurso de las dos lenguas: 'cuando hembra ... que nazca'. Que es que quiere él que haya en las simientes, además de materias, poderes o virtudes, las cuales si de tal modo se mezclaren que para un mismo sexo formen una sola, engendren una voluntad congruente con el sexo, mientras que en cambio, si al mezclarse la simiente corporal las virtudes permanecieren separadas, venga a acompañar a los que nazcan apetencia así de amor homosexual como heterosexual». Probablemente el texto, no muy bien entendido ni traducido, seguía aquí dando, a propósito de los sexos, alguna información sobre la dialéctica de los opuestos aparentes, que, una vez separados nominalmente, no sólo se han de juntar uno con otro, sino que (cfr. vv. 147-48) en verdad el uno está en el otro.

Cuando hembra y macho las granas de amor conjugan en uno,

15 12 D-K

αἱ γὰρ στεινότεραι πακταὶ πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγὲν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

16 18 D-K

Femina uirque simul Veneris cum germina miscent,

---

143 *πακταὶ* scripsi (possis uel *πακτοὶ*; nec *πακτοῦ* omnino reiciendum) de uerbo cogitans quondam Aeolice concepto, postea correcto, quale *πα"κτοι*, de quo uide sis ad v. 13 : *παηντο* E[a] : *πάηντο* D[1] : *πυηντο* D[2] E : *ποίηντο* a : om. F : *πλῆνται* Bergk, Fraenkel, Tarán : *πλῆντο* Bergk, Dl-Kr *ἀκρήτοιο* Stein : *ἀκρίτοιο* a : *ἀκρήτοις* E[a] D : *ἀκρίτοις* E F 146 *πάντα* codd., quod Aeolice pro *πάντη* scriptum ionizantem correctorem fefellisse ratus ita relinquo: *πάντη* uel *πάντων* uel *πᾶσιν* alii correxerunt; *πάντα γὰρ* <*ῇ*> Dl-Kr malunt 147 *μιγὲν* codd., quod, Censorino 6,5 et Lactantio *De opif.* 12, 12 etiam consultis, seruandum censui : *μιγῆν* Stein, Dl-Kr *τότ'* codd. : *τοτε* D E *αὖτις* F ; *αὖθις* D E 149-154 Graece restituere Diels *Parm.* p. 44 docte

de sangre diversa al obrar la virtud criadora en las venas,
guardando equilibrio, los biendispuestos cuerpos amasa;
que si en la junta simiente una y otra virtud se combaten
y no hacen una de dos en el cuerpo junto, mal hado
maltratará a la cría de doble sexo que nazca.

17

Citado por Galeno *in epid.* II 46 (*CMG* V 10 2,2, p. 119 Wenkebach): «En todo caso, que el sexo viril se gesta en la parte derecha de la matriz también otros de los varones más antiguos lo han dejado dicho; que, lo que es Parménides, así lo dijo: 'los niños ... las niñas'».

Los niños en los de derecha, y en los de izquierda las niñas.

18

Lo cita Simpl. en com. a Arstt. *de caelo* 558, 8: «y después de haber expuesto la ordenación o cosmos de las cosas sensibles, añadió otra vez: 'así ... cada una'».

Así estas cosas se hicieron según creencia, y son esto,
y en adelante de aquí, tras criarse, irán acabando;
las cuales los hombres de nombre acordaron marcar cada una.

uenis informans diuerso ex sanguine uirtus,
temperiem seruans, bene condita corpora fingit.
nam si uirtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino uexabunt semine sexum.

17 17 D-K

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

18 19 D-K

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασιν
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

---

temptabat 152 *nam* editio princeps: *at* aliae 155 *-ροισιν* Karsten:

19

Citado por Arstt. *Metaph.* III 5, p. 1009 b; también por Alex. *Metaph.* 306, 29; y por Teofrastro *de sensu* 3: «pues Parménides nada ha dejado en general determinado, sino sólo que, siendo los elementos dos, según el que domine es el conocimiento: que según que sobrepujare lo caliente o lo frío, resultará distinto el pensamiento, aunque mejor y más puro el que se debiere a lo caliente; pero que de todos modos también ése necesita de una cierta proporción: 'que, cual ... idea'; pues el percibir y el pensar los toma como lo mismo; de donde que así la memoria como el olvido nazcan de esos principios, por medio de la mezcla; pero, en caso que en la mezcla se igualen, si ha de haber pensar o si no, y cuál su disposición, nada de eso ya ha dejado definido; pero que también a lo contrario en sí mismo le atribuye la sensación, aparece claro en aquellas cosas que dice de que el muerto no percibe ciertamente luz o calor ni sonido, por su propia falta de fuego, pero que frío y silencio y los demás contrarios los percibe; y en general, que todo lo que es tiene un cierto conocimiento».

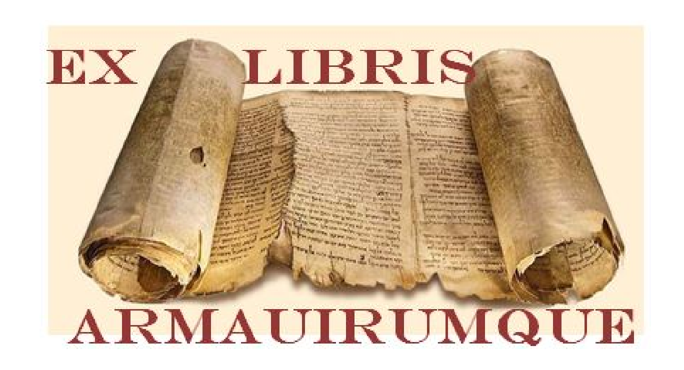
Que, cual era en cada uno la mezcla de miltrabadas porciones,
así se les dio ideación a los hombres; que es que ello mismo
lo mismo es que eso que piensa, en los hombres hechura de partes,
en todos y en cada cual: pues aquello que es es idea».

19 16 D-K

ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχεν κρᾶσις μελέων πολυπάκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστα· ταὐτὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πέλον ἐστὶ νόημα.»

-*ροισι* codd. *δὲ* Karsten: *δ' αὖ* codd. 159 *ἑκάστῳ* Arstt. A^b Al: *ἑκάστοτ'* Arstt. E^1 J, Theophr. P F : *ἕκαστος* Arstt. E^2 Al^c, Dl-Kr *ἔχεν* scripsi : *ἔχειν* Theophr. : *ἔχει* uel *ἔχῃ* Arstt. *κρᾶσις* Stephanus: *κρᾶσιν* codd., Dl-Kr *πολυπάκτων* (nisi -*πάγκτων* malueris) scripsi, formam ratus ionizanti redactori male intellectam; de quo cfr. sis ad v. 13: *πολυκάμπτων* Arstt.: *πολυπλάγκτων* Theophr., Dl-Kr 160 *ὡς* Arstt. E *παρέστα ταὐτὸ* inueni ex Aeolica redactione reliquiam: an melius *παρέστα· καὶ τὸ γάρ:* *παρίσταταὶ τὸ* Arstt., quod Dl-Kr seruant cum -*τᾶται* utique incredibili: *παρέστηκε τὸ* Theophr. P F et cum -*κεν* Fraenkel 162 *πέλον* restitui, uersu praecipue 43 collato: *πλέον* codd., Dl-Kr, quo nec pro 'plure' nec pro 'pleno' intellecto sensus constat. Scilicet dea sub finem sermonis sui principium illud identitatis concipientis conceptique, quod ad initium enuntiauerat (vv. 43, 44-45, 53), strictius commemorabat

APÉNDICE



¿QUÉ PASA CUANDO SE DICE «HAY» EN ABSOLUTO?

Venimos denunciando el verbo *existir* desde hace algunos años (ya en las *Tentativas... REV. ESP. LING.* II, 1972, se anotaba que la fórmula del ateísmo popular nunca ha sido «Dios no existe», que es sólo la respuesta escolástica al escolástico «Dios existe», sino «No hay Dios»), como verbo que, pretendiendo tener significado como los verbos corrientes (que por eso se inventó en las Escuelas como predicado de frases bimembres o de esquema 'S-P', como diciendo algo que alterara la significación del miembro 'S'), quiere al mismo tiempo valer por 'hay', que no tiene significado, sino otra cosa. Hemos ido viendo entonces lo que importa para una teoría de la significación en relación con la mostración o referencia al ámbito extralingüístico el estudio de la fórmula *HAY* (y *NO HAY*), o los otros verbos europeos modernos similarmente formados con índice mostrativo, *il y a*, *there is/are*, *c' è/ci sono* (no sé hasta qué punto asimilable lo de *es gibt* + Ac.).

Pues claro está que en los usos corrientes de esa fórmula («Hay churros», «Hay cuatro mil almas», «Había niebla», «Un pedagogo hubo»), que es unimembre (donde falta un miembro 'S'), si queremos por analogía hablar del 'S' al que se aplica, el que indica el *-Y* de *HAY* (implícito por paralelo

paradigmático en *HABÍA*, *HUBO*) y a su modo el *es* de *es gibt*, se encuentra en el contexto de aplicación de dicha fórmula (sea extralingüístico o lingüístico, en el campo mostrativo o en el anafórico), como lo serían, por ejemplo, 'Esta tienda', 'El barco en que vamos', 'El valle y mañana de que estoy hablando', 'Este mundo del que guardamos registro histórico'.

¿Qué ocurre pués cuando esa fórmula se usa, como se hace a veces (aunque sólo escolásticamente, en lenguajes teológicos o científicos), con una pretensión de aplicación «universal» o absoluta, es decir independientemente de cualquier contexto, mostrativo ni anafórico, en frases como «Hay Dios», «Hay materia», «Hay átomos», «Hay un más allá», «$\exists\ \alpha(\alpha \neq \emptyset,\ \sim\alpha = \emptyset)$» («Hay un α tal que, sin ser cero, su supresión es igual a cero»)? Lo primero que al hablante ingenuo se le ocurriría preguntar es «¿Dónde?»: esto es, ¿a qué región del campo en que se me habla o del que se me viene hablando debo referir la predicación?

Se le podría responder que en esos casos el campo es «universal» o «general», es decir que consiste en 'todo esto en lo que estamos hablando' (mostrativamente) o 'todo aquello de lo que se habla' (anafóricamente); o más bien ambas respuestas juntamente: 'todo esto en donde estamos hablando y de lo que en definitiva en cualquier ocasión se habla'.

Entonces, el *-Y* de la fórmula *HAY* estaría apuntando a *TODO*.

Por cierto que igualmente el *-Y* de *NO-HAY*, en «No hay Dios», «No hay materia», «No hay átomos», «No hay más allá», «$\sim \exists\ \alpha(\alpha \neq \emptyset,\ \sim\alpha = \emptyset)$», estaría apuntando a *TODO*: pues el *NO* no afecta al *-Y* de *HAY*, sino al resto de lo que en ello haya de predicado o, como veremos, a la predicación misma; que, si intentáramos, absurdamente (pues deícticos y negación no son cosas del mismo orden en la lengua, que pudieran entre sí casar), aplicar el *NO* al *-Y*, produciendo algo como una fórmula *HA-NO-Y* o *NO-Y-HA*, tendríamos que la fórmula apuntaba a un *TODO-NO* o *TODO-NEGATIVO*, que no podría ser sino un *NO* '*TODO*', *TODO-NEGADO* o *NEGACIÓN-DE-TODO*; lo cual

> revelaría también a su vez, por otro camino, la función episemántica, o de referencia al significado, de tales predicaciones, y la fórmula resultante del intento de aplicación del *NO* a la deixis, que es ese *NO 'TODO'*, estaría sin más diciendo que no había campo al que pudiera referirse la predicación, esto es, lo mismo que sin esa hipótesis absurda vamos a encontrar.

Así es que, si el *-Y* de *HAY* apunta a *TODO*, he aquí que tenemos un campo que, por un lado, se designa (por cuantificador, ciertamente: pero ese cuantificador *TODO* ha asumido en sí también todo el campo de todos los significados) como *TODO* (esto es, *TODO EL CAMPO*, por así decir), y al que, por otro lado, se puede apuntar con un deíctico; es decir, que volvemos a dar con el *τόδε τὸ πᾶν* de la frase de Aristóxeno, con un *ESTO TODO* o, si se prefiere, *TODO ESTO*, donde *ESTO* inevitablemente implica, por su propia condición mostrativa, que hay otra cosa, o sea que no era todo.

Lo que aquí se contiende pués es que esa locución *TODO ESTO* es una *contradictio in terminis;* lo cual, no siendo *TODO ESTO* una predicación en activo, sino sólo una mención (fundada sobre el modelo de 'todo el pan' o tal vez 'todo riesgo', y al revés, sobre el de 'esto colorado' o tal vez 'este lápiz', 'esta arena', 'este mundo', si igualáramos *ESTO TODO* con *ESTE TODO*), mención compuesta de mostración y de designación (por cuantificador que asume en sí todos los significados), no puede entenderse (por su contradicción interna) sino en el sentido de que ambos términos de la mención son incasables, incompatibles como componentes de una misma pieza de construcción sintáctica.

Es decir, que la locución no será contradictoria por lo que dice (pues decir propiamente no dice nada), sino gramaticalmente contradictoria, esto es, porque su construcción implica una fórmula metafrástica, una definición o regla gramatical, que es directamente contradictoria en lo que dice.

> Regla que podría, por ejemplo, formularse así: «El término *TODO*, usado de una manera absoluta, e.e. no como equivalente de 'todo esto', 'todo eso' o 'todo aquello', sino como 'todo-

en-absoluto', puede construirse con el demostrativo *ESTO*». O del revés: «El demostrativo *ESTO*, que apunta a una región del campo mostrativo delimitada por oposición a la de 'eso' y a la de 'aquello', o simplemente [para las lenguas en que no rija la oposición 'eso/aquello'] delimitado por oposición a la región de 'aquello', o sea 'lo que no está en la región de *esto*', construido con un *TODO* absoluto apunta a todo el campo de la mostración».

Siendo pues *TODO ESTO* el campo único al que pueden apuntar y el único "S" (extralingüístico –se supone: puesto que se trata de frases unimembres) del que pueden predicar las fórmulas del tipo «Hay materia» y semejantes, y siendo 'todo esto' una locución que, por contradictoria o inconstruible, no puede apuntar a campo o predicar de "Sujeto" alguno, podremos decir (guardándonos de sacar la conclusión tramposa «En ningún sitio hay materia»), saltando al próximo nivel metalingüístico, que

NO HAY "SUJETO" AL QUE SE REFIERA «HAY MATERIA» NI CUALQUIER OTRA FÓRMULA DE *HAY* O *NO HAY* QUE SE PRETENDA ABSOLUTA O INDEPENDIENTE DE TODO CONTEXTO MOSTRATIVO O ANAFÓRICO.

Y para que a su vez esta fórmula no caiga bajo la misma condenación, al querer su *NO HAY* referirse a *TODO ESTO*, no podrá ella pretenderse absoluta o independiente de contexto, sino que, metalingüística como es, su campo de referencia será 'el conjunto de los «sujetos» a los que pueden referirse predicaciones'; de manera que esa fórmula vendrá a ser equivalente de esta otra:

NO HAY ENTRE LOS "SUJETOS" (TEMAS O LUGARES) A LOS QUE PUEDE REFERIRSE UNA PREDICACIÓN NINGUNO AL QUE «HAY MATERIA» Y FRASES SIMILARES PUEDAN REFERIRSE NI POR MOSTRACIÓN NI POR ANÁFORA.

Ahora bien, poco costará probar (o hacer ver) que un "Sujeto" que, por un lado, ha de ser exofrástico (puesto que

la frase es unimembre) y al que, por otro lado, no puede uno referirse por mostración (esto es, que no está en el campo extralingüístico) ni por anáfora (esto es, que no se encuentra en otras formulaciones de la producción linguística), ha de estar (si ha de estar en algún sitio) en ese mundo de la abstracción no realizada, al que llamamos por otro nombre Sistema de la Lengua.

Resulta, según esto, que la fórmula «Hay materia» y similares, para tener de todos modos algún sentido (que tendrá que tenerlo: porque por algo se ha empleado), va a parecerse a nuestra fórmula metalinguística «NO HAY "SUJETO" AL QUE SE REFIERA 'HAY MATERIA' ETC.»; sólo que aquí, como lo introducido por el HAY (o NO HAY) no es, como allí, una relación o construcción sintáctica ('"SUJETO" AL QUE SE REFIERA «HAY MATERIA»'), sino tan sólo (sin que haya modo de glosarlo en forma de relación o construcción ninguna) el nombre 'materia', correspondientemente el "S" al que «Hay materia» se refiera será esa parte del Sistema que llamamos 'el conjunto de los nombres de la lengua'. Ése será, en fin, el campo de referencia del -*Y* del *HAY*.

De manera que, escrita debidamente la fórmula con la indicación de su carácter episemántico,

«HAY 'MATERIA'»

(y lo mismo «HAY 'DIOS'», «HAY 'ÁTOMOS'», «HAY 'MÁS-ALLÁ'»; pero en «$\exists\ \alpha(\alpha \neq \emptyset,\ \sim\alpha = \emptyset)$» la formulación era ya de principio metalógica o metamatemática, sólo que está pidiendo notación más breve y justa de la propuesta terminológica que expresa, como por ejemplo «∃ ⟨α⟩»), no podremos leerla sino de este modo:

«HAY EN EL VOCABULARIO UN NOMBRE 'MATERIA'»
(o «'DIOS'» o «'ÁTOMOS'» o «'MÁS ALLÁ'» o « ⟨α⟩ »).

Ahora bien, sabido así el campo de referencia de tales predicaciones, la historia de su producción se puede interpretar de dos maneras:

a) Si el conjunto de los nombres de la lengua es verdaderamente un conjunto, esto es, finito o cerrado (o por decirlo más honestamente, establecido en el sistema antes de y con independencia de las formulaciones que en esa lengua desde este momento puedan producirse), entonces tales predicaciones no pueden entenderse sino como parte de las típicas formulaciones pedagógicas de la lengua (capaces de glosarse con otras como «Sábete que hay en esta lengua un nombre 'álamo'», «un nombre 'materia'»), y ahí se agota la cuestión.

b) Por el contrario, si no hay propiamente conjunto de los nombres de la lengua, esto es, que no es finito ni cerrado (y para ser más precisos, puede aumentarse y alterarse en su ordenación a resultas de las formulaciones que en esa lengua produzcamos), en ese caso la predicación puede muy bien no ser pedagógica, pero, en el momento en que no lo es, deja también de ser una predicación, para funcionar como frase de otra modalidad (yusiva o votiva), como una propuesta terminológica creativa, del tipo

«¡HAYA EN EL VOCABULARIO UN NOMBRE 'MATERIA'!»

(o también «¡SEA ◇α !», etcétera).

Con lo cual, parece que la cosa queda reducida a una cuestión de, por así decirlo, ética del lenguaje. Puede, por ejemplo, pensarse que la condición para que semejantes propuestas terminológicas resulten aceptadas es la de que los nombres así introducidos en el vocabulario sean útiles, esto es, que puedan emplearse como predicados (o también términos activos de fórmulas modales) o partes de predicados; y hasta aquí, la condición cualquier nombre, con el solo y mismo hecho de quedar aceptado, ya la cumple (puesto que se ha usado al menos en la fórmula de su propuesta); pero puede añadirse que la condición para que un nombre se use, por ejemplo, como predicado o parte de predicado es la de que diga algo o contribuya a decir algo.

Ahora bien, hemos en otra parte llevado a cabo una reducción del esquema «S-P», en el sentido de que dicho esquema

o bien a) es sólo aparente, y la predicación es en verdad unimembre y «S-P» se reduce a «-P(S)», como «El cartero ha llegado», cuando vale por «Ha llegado el cartero»,

o bien,

b) no se trata de una predicación simple, sino de una ensambladura de dos, la primera por ejemplo de acción evocativa, y «S-P» debe reescribirse, por ejemplo, «Ev-P», como en «El cartero, ha llegado», que vale por «¡El cartero!: Ha llegado»,

o bien, c) cuando es verdaderamente bimembre y responde a la noción tradicional del esquema lógico «S-P», es al mismo tiempo pedagógica y episemántica, o episemántico al menos uno de sus miembros, de manera que se escribirá más bien «'S'-'P'» (tipos «La 'rana' 'croa'», «El 'hombre' es un 'animal racional'», «Un 'niño' no 'llora'») o al menos «'S'-P» como en «'Rana' tiene dos sílabas», «'Electricidad' es esto» [produciendo una chispa por contacto]), u ocasionalmente al revés, «S-'P'», que es más bien «I-'P'» ('I' por 'deíctico'), como en «Esto es un 'álamo'».

Y, como entonces la función lógica tradicional "Sujeto" no tiene sentido alguno, más que como «'S'-», e.e. como nombre nominado o epígrafe de vocabulario (aparte del caso de los «S-» que son «I-» o mostrativos), resulta que el "Sujeto" al que cualquier predicado debe referirse, si no quiere ser meramente episemántico y no referirse más que a la constitución del vocabulario, si quiere no ser sólo pedagógico, sino útil, tendrá que ser extralingüístico, estar precisamente fuera de la fórmula en que como tal predicado se produce (como sucede descaradamente en los tipos «Llueve» o «Hace frío» y «Hay miedo»), ya esté en el campo de la mostración inmediata, del que el contexto de la anáfora no puede ser sino una copia, ya en el de la mostración imaginativa o *deixis in phantasma*, ya sea el mapa o red de relaciones etiquetado por un sistema de Nombres Propios.

Y por consiguiente, que 'MATERIA' o 'DIOS' o 'ÁTOMOS' o 'MÁS ALLÁ' o ◈ sean útiles, en el sentido de que puedan emplearse como predicados o partes de predicado, habrá de querer decir que sean capaces de referirse a alguno de esos

campos extralingüísticos, y propiamente, dejando el mapa de Nombres Propios, inoportuno al propósito de esos términos, que puedan referirse, ir dirigidos por un índice deíctico, al de la mostración o campo en que se producen las formulaciones.

Pero entonces, para que tales Predicaciones no sean vanas, esto es, o tautológicas o carentes de aplicación, será preciso que en el campo donde se dicen haya puntos o regiones a los que en una producción lingüística determinada pueda referirse el predicado «MATERIA» o los similares o un predicado construido con 'MATERIA' o similares, de forma que con sentido puedan formularse cosas como

«ESTO ES UNA MATERIA»
«AQUELLO CONTIENE MATERIA»
«ESO ES UN TROZO DE MATERIA»
«ALLÍ SE ESTÁ TRITURANDO MATERIA»
«ALLÍ ESTÁ DIOS»
«POR ALLÁ SE DERRUMBAN ALGUNOS ÁTOMOS»
«ESTOY EN UN MÁS ALLÁ»
«LO QUE ACABA DE DECIRSE NOS ILUMINA EL MÁS ALLÁ»
«EN EL TEOREMA 5.° FIGURA $\langle\alpha\rangle$»
«EN LA DEMOSTRACIÓN DEL TEOREMA 5.° SE HA SUBSTITUIDO y POR $\langle\alpha\rangle$»

Y claro está que, si tales predicaciones como ésas pueden hacerse con los nombres que en las fórmulas «HAYA 'MATERIA'» y las respectivas se nos proponía introducir, nada puede impedir (pues sólo podría impedirlo una regla ligada con la constitución gramatical de tales nombres, que nada tiene de particular para ninguno de ellos) que con ellos se formulen igualmente predicaciones como

«–HAY MATERIA»
«–HAY DIOS»
«–HAY ÁTOMOS»
«–HAY UN MÁS ALLÁ»
«–$\exists$ $\langle\alpha\rangle$ »,

con tal siempre de que se refieran, como las anteriores, a algún AQUÍ o ALLÁ, a puntos o regiones del campo mostrativo (o del anafórico) establecidas por el acto de hablar en él.

Pero eso mismo excluye que tales fórmulas puedan aparecer (como al principio de este ensayo nos aparecían) con la intención expresa de ser independientes de cualquier contexto y, por ende, del acto mismo de su formulación. O asimismo al revés: su empleo con esa intención absoluta o independiente de campo excluye que puedan emplearse en usos normales como los que acabamos de ejemplificar y que así, no siendo útiles, sino sólo pedagógicos, tengan los nombres correspondientes derecho a entrar en el vocabulario.

En vista de lo cual, por cierto, también justamente las fórmulas negadas, de pretensión asimismo total o independiente,

> «NO HAY MATERIA»
> «NO HAY DIOS»
> «NO HAY ÁTOMOS»
> «NO HAY MÁS ALLÁ»
> «$\sim\exists \langle\alpha\rangle$ »,

no pueden tener otro sentido que el de fórmulas metafrásticas, episemánticas, que, bajo la apariencia de predicaciones, son en verdad frases modales de prohibición, de veto a la propuesta:

> «NO "HAYA MATERIA"»,
> e.e. «NO SE ADMITA LA PROPUESTA "HAYA MATERIA"»,
> ETC.;

o de propuesta negativa (prohibitiva):

> «NO HAYA 'MATERIA'»,
> e.e. «NO SE INTRODUZCA EN EL VOCABULARIO O BÓRRESE DE ÉL, SI EN ÉL ESTUVIERE, EL NOMBRE 'MATERIA'», ETC.

La oposición a la propuesta o la propuesta negativa se formulan pués sobre el supuesto o para el caso de que tales

nombres pretenden usarse para formular las predicaciones totales, absolutas o independientes de contexto, «HAY MATERIA» y semejantes: pues se piensa que si tales predicaciones se formulan, ésas son las únicas que con tales nombres pueden formularse y para lo único que los nombres sirven: que, si se pudiera decir, absolutamente, «HAY MATERIA», eso sería justamente todo lo que con el nombre 'MATERIA' se iba a poder decir; y correspondientemente, cambiando las tornas, y haciendo como si MATERIA fuese el campo de referencia, lo único que de tal campo podría predicarse sería el hecho mismo de su predicación.

Que es precisamente para lo que el falso verbo *existir* hubo de inventarse en las Escuelas: para poder decir

> «LA MATERIA EXISTE»
> «DIOS EXISTE»
> «LOS ÁTOMOS EXISTEN»,
> «EL MÁS ALLÁ EXISTE»
> (los lenguajes formales, *Dieu soit loué*, no han podido desarrollar nada equivalente, que sería algo como « $\diamond\alpha$ ='='», y no cabe sino optar honradamente entre « $\diamond\alpha = \diamond\alpha$ » o si no, $\exists \diamond\alpha$, que no deja de llamarse, por si acaso, 'predicación existencial');

es decir, que, así como el verbo *existir* sólo tiene uso para un "Sujeto" como DIOS o los otros nombres que se hayan introducido para ocupar el mismo lugar que el que ocupaba DIOS en la Teología progresada, así, al revés, lo único que de DIOS y los otros nombres equivalentes puede decirse es que existen.

Es pués una broma genial y digna de los más fervorosos agradecimientos el argumento de San Anselmo: pues en efecto, si un nombre se define como constituido por todas las perfecciones o notas que se estimen positivas y al mismo tiempo el estar en el vocabulario se estima una perfección o nota positiva, es evidente que ese nombre figura en el vocabulario.

García Calvo, A.

Eso y ella. 6 cuentos y una charla.

Con las dudas que dice su Preámbulo, estrena aquí el autor el género literario por excelencia, la narrativa (sobre el cual la charla final es una reflexión), por si esos 6 cuentos pueden servir también para desvelar algo de la locura de la normalidad, y en especial de la herida más notoria de su mundo, las mujeres. 168 páginas.

¿Qué coños? 5 cuentos y una charla

En contra de la literatura dominante, en que se habla de las mujeres y del sexo como si se supiera lo que son o bien se hace que las mujeres hablen como si fueran hombres, estos cinco cuentos intentan, por diferentes procedimientos (desde la penetración en lo animal hasta el encantamiento de Alma y Amado) dejar que lo mujer se manifieste más de veras, a costa de delicadezas y de groserías; y así también en la charla que los acompaña se trata de que diga algo el coño mismo, esa boca que nunca habla. 192 páginas.

* * *

Relato de amor

Poema largo, en cuarenta y dos endechas, con prólogo de Joaquín García Gallego. 3.ª ed. 216 páginas.

Sermón de ser y no ser

Nueva edición, corregida, de un poema que trata de hacer vivir la relación entre los problemas ontológicos y los conflictos políticos o personales. 6.ª ed. 80 páginas.

Del tren (83 notas o canciones)

Edición aumentada de los poemas líricos ferroviarios, ordenada en una 1.ª parte, que reproduce, con correcciones, la primera publicación, y una 2.ª parte con 43 nuevos. 200 páginas.

Canciones y soliloquios

Nueva edición de la colección principal de producciones líricas a lo largo de muchos años, 138 piezas, destinadas las unas a letra de canción, las otras a recitaciones dramáticas de un personaje solo. 276 páginas.